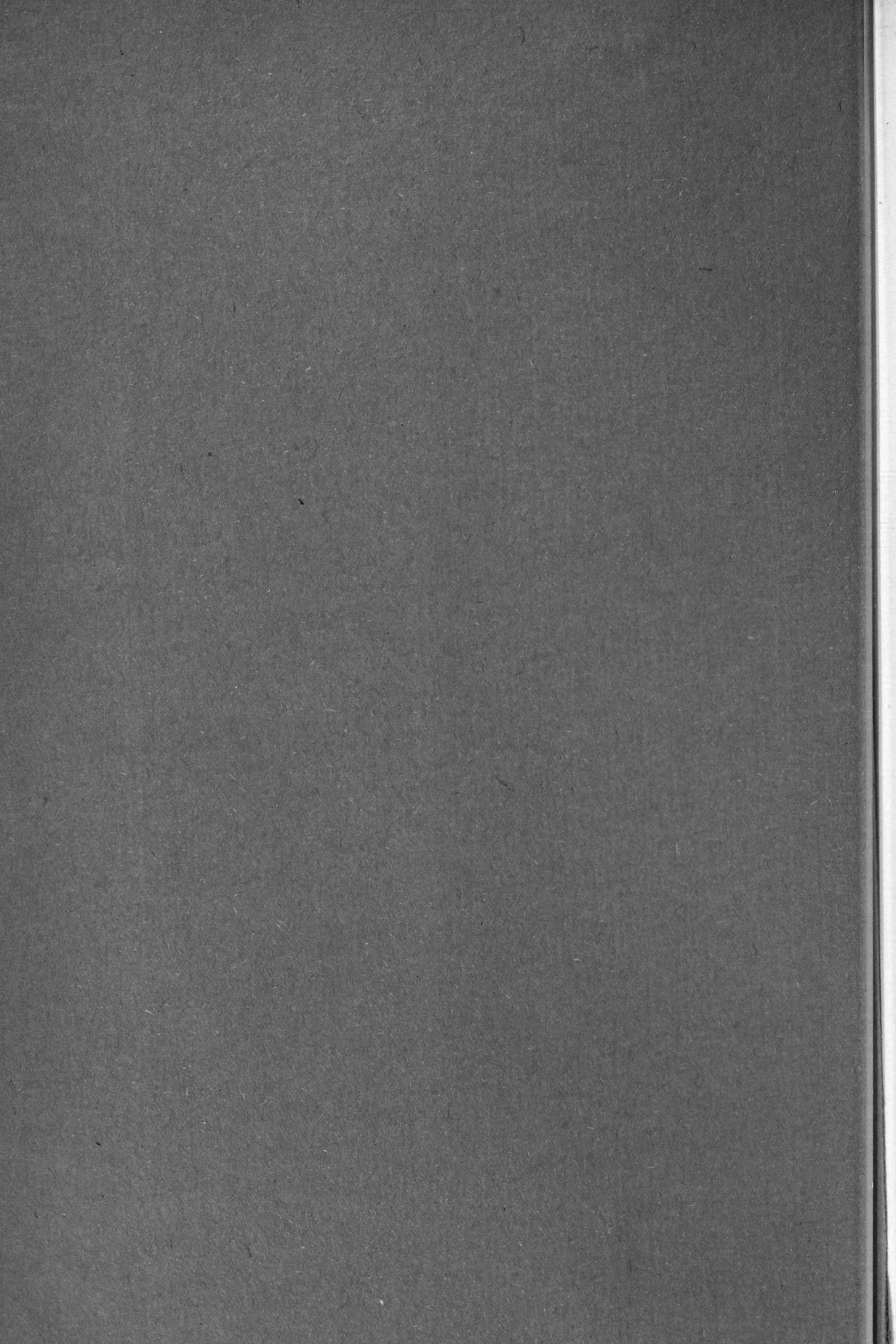
PIERO MARTINETTI

RAGIONE E FEDE

INTRODUZIONE AI PROBLEMI RELIGIOSI

MILANO 1934
EDIZIONI DELLA "RIVISTA DI FILOSOFIA,,

RAGIONE E FEDE

DELLO STESSO AUTORE

INTRODUZIONE ALLA METAFISICA - I. TEORIA DELLA CONOSCENZA - 2a ediz. - Milano 1928 . . . . L. 40.—

BREVIARIO SPIRITUALE - Milano 1923 . . . . . » 20.—

SAGGI E DISCORSI - Milano 1926 . . . . » 20.—

LA LIBERTA' - Milano 1928 . . . . » 35.—

LIBRERIA LOMBARDA - Via Cavallotti, 3 - MILANO

PIERO MARTINETTI

RAGIONE E FEDE

INTRODUZIONE AI PROBLEMI RELIGIOSI

EDIZIONI DELLA "RIVISTA DI FILOSOFIA,,
MILANO 1934

PREFAZIONE

Il presente scritto era destinato in origine a servire come introduzione e giustificazione gnoseologica ad uno studio su « Gesù Cristo e il Cristianesimo »: la sua estensione e la eterogeneità dell'argomento hanno fatto sembrare preferibile la pubblicazione separata. Il fine suo era la difesa della trattazione filosofica e razionale dei problemi religiosi contro alcune forme di fideismo: la pubblicazione separata ha reso necessaria una rielaborazione del disegno primitivo e quindi una trattazione più generale dell'argomento ed un'esposizione più diretta e più completa del problema dei rapporti della ragione e della fede. Di qui il titolo dello scritto: che tratta un problema ben antico, ma destinato a restare praticamente insoluto per sempre. Perchè vi sarà sempre nell'umanità, accanto al piccolo numero di spiriti che vivono secondo la ragione, una moltitudine bisognosa di fede, la quale contesterà sempre alla ragione anche il diritto di vivere. Ma in questo stesso insanabile dissidio è contenuta anche la giustificazione dei sempre rinnovati tentativi di difendere, in nome di coloro che seguono la ragione, il diritto alla religione.

I.

1) La parola « ragione », che ha ricevuto tanti sensi negli scritti dei filosofi, é presa qui nel significato più vasto a designare il complesso dei procedimenti naturali dello spirito umano nell'acquisizione del sapere: essa comprende perciò tutti i processi del pensiero scientifico e filosofico, dall'osservazione e dalla critica dei fatti alla determinazione dei loro rapporti causali, delle loro leggi e dei loro principii: includendo anche tutti i processi raziocinativi che regolano la sistemazione delle leggi e dei principi in un sistema unico logicamente coerente. L'accento è posto in questa definizione sulla parola « naturale », che è intesa qui nel senso suo comune e semplice. Tutti gli uomini desiderano naturalmente di conoscere e tutti gli uomini hanno una scienza, almeno iniziale, dei procedimenti che ad esso conducono e che la logica poi enumera, analizza e giustifica. Ciò che conferisce ad essi valore è il carattere della loro obbiettività: il sapere che per mezzo di essi è costruito, si impone come un'esigenza universale e necessaria a tutte le intelligenze. Non è questo il luogo di chiarire le ragioni di tale necessità (da cui deriva l'universalità): ciò spetta alla teoria della conoscenza. Solo è necessario qui precisare il senso della universalità. Non si deve intendere, quando si dice che una conoscenza ha valore universale, che essa abbia la virtù di imporsi subito, senz'altro, a tutti gli spiriti. Eliminiamo in primo luogo tutte le conoscenze puramente verbali, che sono conoscenze di di suoni, di parole, non di realtà e perciò non sono veramente conoscenze. Quanta parte del creduto sapere degli uomini è fatta di conoscenze verbali! Della partecipazione di queste pseudoconoscenze

non dobbiamo qui occuparci. Le vere conoscenze sono conoscenze reali, implicanti cioè un'intuizione viva e completa dell'oggetto: la parola « metalloide » p. es. corrisponde per un fisico od un chimico ad una conoscenza vera, reale. Ora queste conoscenze non possono essere trasmesse se manca nel soggetto, che le riceve, una certa preparazione: l'universalità dice soltanto che i risultati di quei processi universali e necessari, che sono le attività della ragione, sono necessari e validi per tutti quelli che sono in grado di ripetere in sè questi processi normali della ragione o almeno ne posseggono virtualmente, nella loro preparazione, la possibilità. Quindi i risultati della scienza sono universali pur non avendo affatto la virtù di imporsi *illico et immediate* a tutte le intelligenze: l'universalità è un'universalità di valore, non numerica. Questo vale tanto più per le scienze dello spirito, dove non vi è conoscenza degli oggetti senza un'esperienza vissuta interiormente: l'uomo non può dire di conoscere la vita morale se non ne ha un'intuizione personale diretta, se cioè non si è con essa immedesimato e non l'ha in grado maggiore o minore vissuta. Così non è possibile discorrere di religione senza avere sperimentato interiormente la vita religiosa. Ma vi sono pure dei filosofi che hanno scritto dei trattati di filosofia religiosa e che mostrano con evidenza di non avere avuto mai nemmeno per un momento un'anima religiosa: come è ciò possibile? Noi non diremo che questi trattati non contengano che conoscenze verbali: possono contenere notizie storiche interessanti ed esperienze di altro genere: ma quanto al concetto di religione essi non possono evidentemente avere alcun valore. Così sono inutili, quando manca la preparazione specifica, tutte le dispute, gli ammaestramenti e simili: tanto varrebbe quanto voler partecipare ad un cieco nato la scienza dei colori. Perchè la preparazione religiosa è qualche cosa di ben più complicato e difficile che una preparazione scientifica. Questa digressione sull'universalità era necessaria per togliere fin da principio l'illusione che le conoscenze razionali si debbano poter trasmettere, imporre, etc. come si trasmettono le parole. Una concezione razionale del mondo è ciò che vi è per lo spirito di più « naturale » e si impone da se stessa, man mano che si costituisce, per la sua obbiettività: e tuttavia è qualche cosa di difficile e di raro, che ben pochi sono in grado di accogliere e di svolgere in se stessi.

2) Il concetto di « ragione » esige anche *ab initio* un secondo chiarimento, che può qui essere dato come un corollario della definizione posta in principio. La ragione viene in generale identificata con

il sapere ragionante e sillogizzante, che, come tale, può esercitarsi solo intorno a concetti logicamente ben determinati e definiti. Questo preconcetto, contro il quale già lotta Jacobi, nasce dalla preminenza tradizionalmente accordata dalla logica ai processi deduttivi, che sono invece solo processi secondarii e sussidiarii della ragione. La ragione è fatta coincidere in questo caso con la *ratio* degli scolastici, la « *facultas ratiocinandi ac unam rem inferendi ex alia* »; una definizione che è abituale nella filosofia moderna fino a Kant e che ricorre sporadicamente anche dopo, specialmente nella polemica antirazionalista. Per R. Otto per esempio il processo della riflessione logica e l'intuizione stanno fra loro in opposizione: quest'ultima è l'illuminazione improvvisa, l'irrazionale etc.

Ora per « ragione » noi intendiamo, come si è visto, qualche cosa di ben altro. Come nell'aspetto pratico così nel teoretico la vita dell'uomo comincia con l'isolamento in se stesso, con la limitazione individuale: nel più basso grado intellettivo l'uomo è chiuso nel mondo delle sue rappresentazioni soggettive e questo è il solo mondo che egli conosce. Ogni progresso intellettivo è costituito da una liberazione dalla soggettività, dall'elevarsi ad un conoscere necessariamente valido per tutte le coscienze: questo conoscere che si impone da sé allo spirito è ciò che diciamo oggettività, verità e l'attività che si esplica nella conquista e nel possesso di questo conoscere è la ragione. Questa non è quindi tanto un'attività conclusa e finita quanto un indirizzo, un ideale: ciò che si può esigere da uno spirito razionale non è di giungere a tradurre il suo contenuto di coscienza in una perfetta forma razionale, ma di considerare questo fine come un ideale e di non lasciarsi imporre su questa via alcun limite, alcun arresto.

Ma anche se noi vogliamo limitare il senso della parola « ragione » alla fase superiore di quest'attività e cioè alla creazione di quei sistemi di concetti, nei quali si incarna per noi il sapere, dobbiamo tener presente che la virtù sua più alta non è la facoltà raziocinativa, ma la facoltà formatrice dei concetti e dei principii, l'*intellectus contemplativus*. Questa è anzi la sua funzione essenziale (così anche già nel Cusano ed in Spinoza): l'intuizione, la visione dell'elemento essenziale, dell'unità interiore delle cose, che si rivela *a priori*, per una specie di consenso, allo spirito: e che crea, in più alta sfera, i grandi sistemi filosofici e religiosi. Ciascuna di queste visioni razionali é certo sempre preparata da un lungo periodo di esperienze e di riflessioni e perciò sta con esse nella linea dell'unico svolgimento

razionale del sapere. Ma è nello stesso tempo una conversione qualitativa e, come tale, un'intuizione immediata: la quale è possibile (come p. es. nei genii religiosi) senza implicare una cosciente elaborazione astratta filosofica o teologica: come per contro è possibile (come nella maggior parte dei filosofi) un ricco svolgimento dell'elaborazione astratta preparatoria senza una corrispondente potenza di visione.

Questo concetto della ragione esclude quindi che per concezione razionale si debba intendere una concezione fondata unicamente su ragionamenti, che non ammetta nulla che non sia logicamente dimostrato, che pretenda di tutto chiarire, di tutto comprendere, di tutto risolvere nei suoi concetti. Una concezione razionale è una concezione svolta secondo i mezzi naturali del conoscere obbiettivo: essa parte dal dato, che la ragione accoglie senza poterlo ulteriormente penetrare o risolvere, si eleva alla visione delle verità e dei principii che lo reggono e conclude (nella filosofia) a quelle verità universali ed assolute, che essa non può più afferrare e designare altrimenti che per mezzo di simboli. Ciò che dirige lo spirito nella sua formazione non è solo il ragionamento (che vi ha una parte subordinata), ma anche e ben più l'intuizione intellettiva, la visione dell'unità in tutti i suoi gradi, la potenza di costruire, in accordo coi principii dell'attività logica, una visione unitaria della vita.

3) Ogni costruzione teoretica, quindi anche quella che è chiamata fede — e sia pure la più umile forma di fede — è sempre anch'essa, come si vedrà, una costruzione naturale della ragione: anzi il compito supremo di questa ci si rivelerà nella costruzione d'una concezione personale della vita, traducentesi nell'azione, cioè d'una fede. Come è possibile allora quell'opposizione di ragione e di fede che è il problema fondamentale della vita religiosa?

Anche la parola « fede » ha significati diversi e non ci interessa per ora determinare con precisione il concetto. Ciò che ci interessa qui mettere chiaramente in luce è il fatto che vi sono delle costruzioni teoretiche, caratterizzate come fede, che vengono contrapposte alla ragione come da essa indipendenti, anzi come dotate, rispetto ad essa, d'un'autorità superiore. Come avviene questo? Se noi osserviamo, noi vediamo anzitutto che il fatto si manifesta propriamente solo nel campo religioso: in un campo cioè nel quale l'opera della ragione é estremamente complessa ed ardua e universale è invece, per la condotta della vita, il bisogno di una decisione. Vediamo inoltre che la fede è introdotta sempre dalla ragione, giustificata da un ante-

cedente atto della ragione: « *nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum* » (1). Senza dubbio vi è una fede passiva che non chiede a sè nessuna ragione: ma questo non può dirsi che impropriamente una fede: è un atto di imitazione sociale, che non penetra ancora nella sfera dell'intelligenza e che non può nemmeno essere valutato o giudicato, perchè appena lo valutiamo, abbiamo bisogno d'una giustificazione, cioè lo trasformiamo in fede riflessa. La fede quindi — quella almeno che vuole essere in grado di giustificarsi e di difendersi — presuppone sempre un previo giudizio, sia pur rapido quanto si vuole, della ragione; anche se Dio parlasse a noi direttamente, dovrebbe in noi antecedere un giudizio per il quale riconosceremmo Dio, la sua veracità e la sua autorità: questo sarebbe un antecedente razionale della fede e non potrebbe venir per mezzo di essa giustificato.

Premessa questa giustificazione, la fede propone il suo contenuto: un complesso di dati che vengono imposti come procedenti da una rivelazione diretta di esseri superiori all'uomo o da una tradizione che risale ad una rivelazione di questo genere o da una sorgente di sapere che è nello spirito stesso dell'uomo, ma è diversa dalla ragione e superiore ad essa e perciò è considerata come una rivelazione interiore, un'ispirazione. Questo sapere rivelato è espresso in libri, in formule (dogmi) e ci impone di prendere, anche relativamente agli altri fatti della natura e della storia una posizione che è od almeno può essere diversa da quella che ci è imposta dalla ragione. Onde, poichè ogni sistema di conoscenze tende naturalmente, per l'unità del conoscere, ad assimilare a sè la totalità del sapere, vengono inevitabilmente a contrapporsi due concezioni della realtà, l'una ispirata dalla fede, l'altra ispirata dalla ragione.

4) In un esame di questo problema il punto capitale sta nell'esame critico di quei fatti o di quelle facoltà, su cui è fondata la fede. E qui la materia di tale esame si sdoppia subito da sè in due indirizzi. Per l'uno di essi la rivelazione è un fatto esteriore, storico: la sua giustificazione avviene per mezzo di premesse razionali di carattere storico, le quali si propongono di dimostrare come l'atto della rivelazione sia connesso con fatti d'un carattere eccezionale, che trascendono l'ordine dei fatti naturali: e perciò si imponga come la partecipazione d'una conoscenza superiore alla natura, come la rivelazione d'un'autorità divina. Questo è il soprannaturalismo teologico

---

(1) Agostino, *De praed. sanctorum*, II, 5.

che ispira l'apologetica tradizionale cattolica. Per l'altro la rivelazione è un fatto interiore: e la giustificazione avviene per mezzo di premesse razionali di carattere filosofico, le quali ci mettono dinanzi ad una specie di intuito interiore mistico, distinto dalla ragione. Questo è il fideismo che ha nell'irrazionalismo teologico contemporaneo, così protestante come modernista, la sua più solida espressione. I due capitoli che seguono sono dedicati all'esame di queste due forme di fideismo.

Ma posto che si possa mostrare, come ci proponiamo di mostrare, che in realtà anche queste pretese rivelazioni sono opera della ragione, sono momenti, aspetti particolari del sapere, resta a chiedere: donde viene questo carattere di apparente opposizione alla ragione? Quale è il posto della fede nella vita della ragione? A questa indagine sarà dedicato l'ultimo capitolo.

II.

1) Le premesse che svolge il soprannaturalismo teologico sono di due specie. Da una parte comprendono tutte quelle nozioni filosofiche d'indole generale che debbono fondare il concetto di verità soprannaturale rivelata: sono quelle nozioni (l'esistenza di Dio, la personalità di Dio etc.) che l'apologetica abbraccia sotto il nome di *præambula fidei*. Anche le ricerche sul concetto di rivelazione, sulla sua possibilità etc. debbono essere poste in questa categoria. Il loro insieme costituisce l'abbozzo di un vero sistema filosofico che non è qui il caso di discutere. Dall'altra comprendono l'esposizione d'un certo numero di esperienze privilegiate, (i cosidetti motivi di credibilità) le quali, come una pietra di paragone, sono destinate a provare il carattere sovrannaturale di determinati libri, di determinate tradizioni: queste sono le premesse che richiamano qui il nostro esame. Esse hanno sul punto in questione un valore decisivo: in quanto debbono darci la dimostrazione razionalmente evidente che noi ci troviamo veramente dinanzi ad una rivelazione soprannaturale. Su questo fondamento teoretico costruiscono poi la volontà e la grazia. Questa dimostrazione ingenerando in noi la persuasione che questa rivelazione sia opera divina, impone alla nostra volontà l'obbligo di acco-

glierla in tutte le sue parti, in quanto opera di Dio: così la ragione trova, grazie alla volontà, nel concetto di Dio la base sicura, su cui può assidersi, nella sua totalità, la dottrina rivelata, la fede: questa è precisamente « *assensus intellectus propter auctoritatem Dei revelantis* ». La ragione può abbandonare allora i suoi motivi umani di credere: Dio non ha più bisogno di alcuna evidenza, perchè s'impone per la sua autorità: e la sua grazia illuminatrice compie l'opera confermando la fede umana e trasformandola in un atto soprannaturale.

La costituzione della fede dalle sue premesse teoretiche comprende così due momenti: la posizione di queste premesse e l'opera susseguente della volontà e della grazia. Cominciamo qui con l'esame della legittimità delle premesse ossia dei motivi di credibilità: come tali noi vediamo generalmente addotti in primo luogo i miracoli e le profezie, in secondo luogo il fatto storico stesso del cristianesimo e della sua eccellenza. A ciascuno di questi ordini di motivi è bene consacrare un esame separato.

2) La mentalità magica con cui si connette la concezione del miracolo non ha bisogno d'un esame critico: nè d'altronde essa é accessibile ai ragionamenti (1). Le considerazioni qui svolte non hanno altro fine che di mostrare come essa naturalmente si risolva in altre forme di soprannaturalismo più raffinate. Anche i fautori del miracolo non possono non riconoscere che la storia ci mette ad ogni pié sospinto di fronte al miracolo. Le origini delle antiche religioni sono intessute di prodigi; le guarigioni miracolose attestate dalle iscrizioni dei fedeli nei santuari antichi sono innumerevoli. Sono attribuiti miracoli a Gesù Cristo, ma sono attribuiti anche a Vespasiano: Tacito racconta il fatto in base a testimonianze oculari. Eunapio riferisce i miracoli di Jamblico, attestati dai suoi discepoli e specialmente da Massimo, che egli dichiara d'aver conosciuto personalmente. Jerocle oppone ai miracoli del Cristo i miracoli di Apollonio Tianeo assicu-

---

(1) Nella vasta letteratura relativa al miracolo si noti specialmente: SPINOZA, *Tract. theol. polit.*, V (*De miraculis*); STRAUSS, *Glaubenslehre*, 1840, I, p. 99 ss.; RENAN, *Les apôtres*, 1866, p. XLI ss.; A. SABATIER, *Esquisse d'une philos. de la religion*, 1898, p. 64 ss.; *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 309 ss.; A. SCHINZ, *Essai sur la notion de miracle* (R. de théol, et de phil., 1897); SAINT-YVES, *Le discernement du miracle*, 1909; A. CHIDES, *La notion du miracle* (R. philos. 1912, IX); S. WRIGHT, *Miracle in history and in modern Thought*, 1930.

rati dalla testimonianza del filosofo Damis, che accompagnava Apollonio: anzi un anonimo moderno si è compiaciuto di aggiungere ai miracoli le profezie e di scrivere una « certezza delle prove dell'Apollonismo », riferendo le profezie di Omero, Esiodo, Pindaro, Platone, Virgilio, in cui, con un appropriato metodo d'interpretazione, si trovano innegabili riferimenti alla futura venuta di Apollonio (1). Un teologo cattolico riconosce che molti dei cosidetti prodigi compiuti dai convulsionari sulla tomba dell'abate Paris sono inesplicabili per via naturale (2): e un contemporaneo scrive a questo proposito nel Giornale: « Più si indaga nelle materie religiose e più si vede l'incertezza dei miracoli ricevuti dalla chiesa che si sono stabiliti in tempi lontani con un così scarso fondamento come ciò che avviene oggi sotto i nostri occhi » (3). Basta percorrere le relazioni sul movimento del « Risveglio » per trovarvi in copia documentate e garantite da testimonianze oculari, visioni, guarigioni miracolose ed anche risurrezioni di morti (4). I teologi prendono la cosa con troppa leggerezza quando considerano questi fatti come « contraffazioni del miracolo ». Queste contraffazioni sono fatti della stessa natura dei miracoli evangelici: ogni religione ha i suoi miracoli ai quali presta la fede più ferma e considera i miracoli altrui come « contraffazioni »: ma uno spirito non prevenuto non può non riconoscere che tutti hanno in fondo lo stesso valore e ci pongono dinanzi agli stessi problemi. Già Pomponazzi osserva che le false reliquie hanno le stesse virtù curative delle reliquie genuine: ciò che guarisce è la fede, non le reliquie. Vi sono dei santuari egiziani che sono diventati cristiani e poi musulmani senza perdere le loro virtù taumaturgiche (5): i miracoli d Lourdes hanno il loro riscontro analogico nei miracoli innumerevoli di tutti i santuari di tutte le religioni (6). Non è da stupire quindi se fino ab antico gli spiriti chiaroveggenti considerano queste prove con una certa preoccupazione: già Tertulliano riconosce l'inanità delle prove dedotte dai miracoli (*Adv. Marcionem*, III, 3). I miracoli provano la missione divina dei rivelatori, ma il valore della prova è condi-

---

(1) Baur, *Drei Abhandl, zur Geschichte d. alten Philosophie*, 1876, p. 10.

(2) *Diction. de théol. cathol.* III, p. 1761.

(3) Barbier, *Journal*, 1857, II, p. 363.

(4) E. Mosiman, *Das Zungenreden*, 1911, p. 74 ss.

(5) Maspero, La déesse Miritskro et ses guérisons miraculeuses (Études de mythol. et d'archeol. égyptiennes, 1893, II. p. 402 ss.).

(6) Se ne veda un'enumerazione in Wright, o. c., p. 130 ss.

zionato dal carattere morale dell'opera loro. Ciò equivale a dire che non vi sono caratteri intrinseci che permettano di caratterizzare con sicurezza il miracolo genuino. « E' per questa ragione che ogni religione resta così indifferente al racconto dei miracoli avvenuti nelle altre religioni. I prodigi più meravigliosi non scuotono la fede di nessuno: tanto è vero che in fondo è il miracolo che è sostenuto dalla fede, non la fede dal miracolo ». (1)

Tanto meno è necessario spendere parole circa le profezie, che Giustino ed Origene consideravano come il più forte argomento in pro della rivelazione e che oggi l'apologetica dovrebbe, per pudore, lasciare da parte. Già gli antichi commentatori ebrei hanno mostrato quali violenze bisogna fare al testo ed alla sua interpretazione per riferire a Gesù Cristo predizioni che i profeti chiaramente riferivano a persone e cose del loro tempo: i teologi, per salvare in qualche modo la teoria tradizionale delle profezie, hanno dovuto ricorrere all'espediente d'un secondo senso (del tutto arbitrario) nel testo ebraico. E' ben noto del resto che in più d'un punto la leggenda evangelica è stata modellata sulle pretese profezie. Ed in ogni caso sarebbe ben puerile attribuire un così alto valore religioso ad una facoltà di previsione dell'avvenire che, anche dato fosse reale, sarebbe solo, come la visione lucida, l'intensificazione d'una facoltà fantastica: fenomeno meraviglioso sempre, specialmente per le mentalità infantili, ma che sotto l'aspetto religioso é, per sè, dell'ordine delle cose indifferenti (2). I profeti ebrei sono stati senza dubbio nelle origini anche visionarii ed indovini: tale era ancora Samuel quando per un quarto di siclo (cinquanta centesimi) dava consulto per ritrovare degli asini smarriti

---

(1) A. Sabatier, *Esq. d'une philos. de la religion*, 1898, p. 79.

(2) « Anche se vi sia una facoltà di visione che coglie realmente il secreto e il futuro — i dibattiti su questo punto non sono ancora chiusi —, essa non è che un dono naturale dell'uomo, come il vedere con i due occhi. La verità dell'insegnamento e la divinità d'un uomo non sono dimostrati con questo mezzo, ma solo per il contenuto di verità dell'insegnamento stesso che ha nelle profondità del nostro essere la sua testimonianza e la sua forza persuasiva ». H. Weinel in Hennecke, *Neutest. Apokryphen*, 1924, p. 297. E' la superstizione che trasforma la profondità di visione dei veggenti in visione profetica. Si veda p. es. come vennero trasformate dalla fede pubblica in profezie gli avvertimenti e le previsioni di L. F. Gifftheil, l'Elia della guerra dei trent'anni, in Eylenstein, *Zum mystischen Separatismus* etc., Z. f. Kirchengeschichte, 1922, p. 46-48.

(Samuel, IX, 6-8). Ma la grandezza dei profeti ebrei risiede bene in altro!

3) Qualunque cosa si pensi del resto di questa universalità e, si può dire, volgarità di testimonianze del miracolo, la prima cosa che si deve rilevare circa il fatto in se stesso è che una constatazione del miracolo non è possibile. « Una ricerca storica condotta senza idee prestabilite è sempre nella impossibilità di trovare il divino nel fatto umano e ciò semplicemente per ragioni di metodo » (1). Storicamente si può constatare un fatto e le credenze suscitate da questo fatto, ma non altro: il soprannaturale è un'interpretazione, non una constatazione. Si può constatare che un fenomeno è meraviglioso, inesplicabile con tuttociò che sappiamo: è impossibile — senza essere omniscienti — stabilire che esso è assolutamente inesplicabile, cioè è un miracolo. « Riconosco con te (scrive Spinoza ad Oldenburg) la pochezza dell'uomo. Ma mi sia lecito chiederti se noi, poveri uomini, abbiamo tanto notizia della natura da poter determinare fin dove si estende la sua potenza e se vi è qualche cosa che la supera; se, non potendosi ardire di farlo senza presunzione, non sia lecito spiegare modestamente i miracoli con cause naturali, per quanto ciò è possibile, sospendendo il nostro giudizio intorno a quei fatti che non possiamo spiegare e cercando di fondare la religione soltanto sul valore della dottrina » (2). Lungi da noi l'ingenuità di pretendere che non vi siano nella realtà dei fatti misteriosi e — almeno per noi — inesplicabili. Vi sono p. es. dei fatti nelle cosidette esperienze spiritiche che sembrano finora resistere ad ogni ragionevole esplicazione psicologica. Anche Charcot mandava dei malati alla sacra grotta di Lourdes: ciò non vuol dire che egli riconoscesse il miracolo: egli riconosceva il valore — in gran parte inesplicato ancora — dei fattori spirituali sulla cura di molte infermità fisiche. Ciò che narra nella sua autobiografia il Dr. Fromer, per diretta esperienza, del rabbino taumaturgo di Szochlin e delle sue esorcizzazioni è di natura da far riflettere gravemente (3). Non per questo tuttavia noi ci crediamo autorizzati a far ricorso al soprannaturale. Noi ci arrestiamo dinanzi a questi fatti con la stessa « costernata meraviglia » con cui il padre Huc constata nel monastero tibetano di Kounboum l'inesplicabile miracolo dell'al-

---

(1) Columba, *Critica storica e fede cristiana* (Ann. d. Bibliot. Filos. di Palermo, 1912 p,. 151).

(2) Spinoza, *Ep.* 75 (ed v. Vloten, 1895, II, p. 416).

(3) J. Fromer, *Vom Ghetto z. modernen Kultur,* 1906, p. 57 ss.

bero dalle diecimila imagini, che porta, su ogni foglia, un carattere tibetano ben formato (1).

Il secondo punto che dobbiamo rilevare è questo: che l'interpretazione del miracolo come fatto inesplicabile per mezzo delle cause naturali e perciò dovuto all'intervento diretto di Dio nel corso delle cose si connette con una concezione mitologica di Dio ed è, anche dal punto di vista religioso, assolutamente inaccettabile. Noi dobbiamo difendere la regolarità dell'ordine naturale, perchè con essa sta e cade la causa di Dio. Dio è un Dio dell'ordine: in ciò si distingue radicalmente dagli dei del paganesimo, che sono caratterizzati dall'arbitrio, dall'azione occasionale ed improvvisa. Voltaire dice argutamente e giustamente che, se un filosofo vedesse il sole arrestarsi ed i morti risuscitare, egli dovrebbe esserne indotto a credere non in Dio, ma in un secondo essere opposto a Dio, che turba l'ordine stabilito dal primo. Sono state le regolarità della natura che, ordinando il mondo dell'esperienza, hanno dato all'uomo la visione d'un cosmo razionale e perciò lo hanno elevato al concetto dell'unità divina: l'apologetica non procede essa ancora dalla constatazione dell'ordine mirabile del mondo? Le leggi della realtà non possono essere ostacoli che la volontà di Dio debba sormontare per realizzare i suoi fini: se questi sono ragione, come possono contrastare con la ragione incarnata nelle leggi della creazione? E' contraddittorio pensare l'insieme delle leggi naturali come qualche cosa che coarta la volontà di Dio in modo che egli abbia bisogno, per attuarla, di riservarsi, in certi casi, vie eccezionali, perchè anch'esse fanno parte della sua volontà e della sua ragione.

Esprimiamo, per maggior chiarezza, la stessa verità in linguaggio più strettamente filosofico. Quando diciamo che la ragione divina è immanente alla creazione, diciamo solo in termini teologici che il mondo dell'esperienza, come costruzione dello spirito, é assolutamente condizionato da quel sistema di leggi, in cui si esprime l'esigenza sua dell'unità. Al disopra delle leggi naturali dei fenomeni stanno i principii che esprimono quest'unità nel nostro pensiero: essi sono per noi le condizioni assolute della pensabilità e dell'obbiettività dei fenomeni. Quindi nulla può essere concepito fuori di essi come reale: quando diciamo che Dio non può andare contro le leggi della natura, vogliamo dire essere impensabile che l'ordine spiri-

---

(1) Huc, *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet,* 1857, II. p. 116-117.

tuale e divino delle cose possa venir meno, in un punto qualunque, alla perfezione della sua unità.

Ciò tanto è vero che i moderni difensori del miracolo vorrebbero contestare quest'unità considerando le leggi che stringono la realtà come un elemento aggiunto, come la visione (unilaterale) della realtà dal punto di vista dell'uniformità: per contrapporre ad esse l'elemento molteplice concreto, l'individualità irriducibile degli esseri e dei fenomeni, in cui risiede « il mistero ultimo »: qui avrebbe la sua sede il miracolo. A questa concezione prammatistica — riserva fatta di ogni giudizio gnoseologico sul prammatismo — dobbiamo opporre che, se il sistema delle leggi scientifiche è un tentativo sempre imperfetto di cogliere la realtà ultima nella sua unità, esso ha, qualunque sia la forma concreta che assume, il valore d'un'esigenza assoluta: la realtà ultima, il mistero, è nell'unità perfetta che in sè stringe, senza annullarle, tutte le individualità reali, non in una molteplicità caotica che sia fuori o sopra le leggi. Perciò riconosciamo anche noi che non è possibile limitare l'azione di Dio per mezzo del sistema di leggi a noi note: questo è sempre ancora qualche cosa d'imperfetto e di relativo e perciò di inadeguato all'universale attività divina. Ma tanto meno è possibile porre l'azione di Dio in « inizii assoluti », in interventi misteriosi sulla realtà individuale concreta: ciò è un situare l'azione di Dio in quella molteplicità caotica che il nostro pensiero aspira sempre più a subordinare all'unità delle leggi e che non può venire contrapposto al regno delle forme e delle leggi che come il non essere all'essere. Come noi possiamo (almeno negativamente) dire di Dio che è unità, così possiamo dire dell'azione sua (in quanto si può ancora parlare di azione trattandosi di Dio) che essa è ordine e legge, non arbitrio: « *praeceptum posuit et non praeteribit* » (Salmo 148, 6).

Del resto le stesse espressioni di « intervento », di « fini di Dio », etc. mostrano che la credenza nel miracolo, in quanto contraddice ad una concezione razionale delle cose, si muove in mezzo a rappresentazioni antropomorfiche, che solo una bassa religiosità può prendere in senso proprio. Queste sono perfettamente adeguate alla rappresentazione politeistica del divino: applicate al monoteismo, sono un'empietà che abbassa, con familiarità irriverente, l'alta essenza di Dio al nostro livello. Lo stesso concetto di un Dio che ha bisogno del miracolo per attirare su di sé l'attenzione, come un predicatore che batte il pugno sul pulpito per richiamare l'uditorio disattento, non è in sè qualche cosa di puerile e di irreligioso?

4) Gli spiriti più chiaroveggenti hanno cercato di salvare il miracolo riconnettendolo ad un ordine più profondo: ciò che in sostanza è un negarlo virtualmente. A quest'ordine di idee si accosta già Agostino nelle sue incerte e spesso discordi disquisizioni su quest'argomento. I miracoli, egli dice, non possono contraddire alla legge di natura. « Come può dirsi contro natura ciò che avviene per volontà di Dio, dal momento che la volontà di Dio costituisce la natura stessa di ogni cosa creata? » (*De civ. Dei*, XXI, 8). Anche i miracoli veri e proprii che sembrano essere contro la natura non sono atti arbitrarii di Dio. Dio non è una volontà arbitraria (*temeraria potentia*), ma una « natura », cioè una volontà agente secondo norme d'un valore universale: l'opera sua è un ordine razionale in cui tutto, anche ciò che diciamo miracolo, viene alla luce nel tempo e nel modo che era stato *ab æterno* preordinato nel piano provvidenziale del tutto. La possibilità dei miracoli è già passivamente nelle cose stesse: in questo senso anch'essi obbediscono alle leggi di natura: « *neque enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior* » (*De gen. ad litt.*, IX, 17). Solo mentre le cause degli altri fenomeni sono nelle cose stesse, quelle dei miracoli sono come *occulta quaedam semina* in Dio, nella sua volontà creatrice: fanno parte d'un ordine divino, che è come una natura più vasta comprendente in sè la natura da noi conosciuta (*C. Faust.* XXIV, 3). « *Nec ista* (i miracoli), *cum fiunt, contra naturam fiunt nisi nobis quibus aliter cursus naturae innotuit; non autem Deo cui hoc est natura quod fecerit* » (ib. VI, 13). Un'intelligenza superiore all'uomo li comprenderebbe come fatti naturali e vedrebbe come mirabili anche i fatti naturali. Il loro carattere di miracolo sta in ciò che essi hanno per fine di convertire gli uomini: « *servavit sibi Deus inusitata quaedam quae faceret ut tanquam dormientes homines ad se colendum mirabiliter excitaret* » (*In Ioh. ev.* VIII, 1). Anche per Agostino dunque tutto deve potersi ridurre a leggi regolari e costanti: il miracolo vero ed unico è l'ordine stesso delle cose concepito nel suo valore provvidenziale. E' in fondo la teoria di Malebranche e di Leibniz (*Theod.* II, § 206-7). Il carattere del miracolo starebbe solo in ciò che esso ha per causa immediata Dio stesso. Ma se il miracolo appartiene a quella « natura » che ci è ignota, noi possiamo al più dire che non ne conosciamo le cause: è un arbitrio ingiustificato il porre come causa Dio stesso. Del resto anche ciò ammesso, manca ogni ragione di distinguere il miracolo dagli altri fenomeni. Se si accetta con coerenza il principio che Dio è ed agisce in tutte le cose,

le cause seconde si riducono a leggi e formule della regolarità del suo agire. Ora non è compreso in questa regolarità anche il miracolo?

Nello stesso senso tende in generale la teologia contemporanea (1). Essa contrappone il miracolo alla concezione puramente meccanica: ma non come un intervento arbitrario, bensì come il segno d'un ordine più profondo. Per Tyrrell il miracolo non è che un concetto superstizioso del mistero. « I nostri apologeti fanno falsa strada con la loro nozione della legge naturale e del miracolo inteso come una disfatta inflitta alle potenze della natura da una potenza più forte e intesa a provare la propria esistenza ». Non vi è per la mentalità primitiva altra potenza che la potenza di Dio: l'uniformità delle cose è una sua volontà, non una necessità ad esse inerente. Quindi ogni volta che Dio si allontana da quest'ordine, egli dà origine ad un segno, ad un prodigio: ma non ad un miracolo nel senso che dà a questa parola la mentalità moderna. L'essenziale in questa concezione è il rilievo dato al segno divino che si manifesta nell'ordine fenomenico: ma è questa manifestazione una reale interruzione della serie regolare esterna od una visione religiosa? La risposta per il Tyrrell non è dubbia. Per la mentalità primitiva non vi è una serie regolare esterna infrangibile: essa intercala senza scrupolo le sue visioni subbiettive nell'ordine obbiettivo « non senza aver tuttavia una vaga coscienza che sono altra cosa ». Per noi, dice il Tyrrell, la concezione pragmatista della legge non escluderebbe per sè la possibilità di interruzioni occasionali delle sue uniformità, determinate da cataclismi spirituali: ma la riduzione universale dei fatti a leggi e la difficoltà di ottenere con sicurezza dei fatti che siano fuori non solo delle uniformità attuali, ma di tutte le uniformità conoscibili e possibili, tende a confermare la fede pratica nel determinismo universale della natura. Questo determinismo che legittimamente esclude ogni soprannaturale inteso come qualche cosa che è posto nello stesso piano della natura, diventa un assurdo solo quando venga inteso come un'esplicazione metafisica: ed è questo assurdo stesso che ci costringe a rigettare questa falsa esplicazione, a risalire al di là della natura ed a riconoscere il mistero. Il fatto del miracolo non ha quindi storica-

---

(1) Si veda p. es. R. Wimmer, *Die biblischen Wundergeschichten*, 1890; Menegoz, *La notion biblique du miracle*, 1854; Fulliquet, *Le miracle dans la bible*, 1904; I. Wendland, *Der Wunderglaube im Christentum*, 1910.

mente alcuna base: esso è un'impressione religiosa subbiettiva che ci rinvia ad una visione teleologica della realtà ultima, che è la verità e dell'ordine naturale e del soprannaturale ad un tempo (1).

5) Se poi in concreto chiediamo quali siano questi fenomeni alti ed eccezionali che Dio riserba a se stesso per dare di sè una manifestazione imponente, questi « afflussi del trascendente nel mondo », che cosa troviamo? Un complesso di fatti puerili, che non è possibile prendere alla lettera senza sentirne tutto il ridicolo: e accanto ad essi altri che sono anche assai questionabili sotto l'aspetto morale. Prendiamo per es. i libri di Giosuè, dei Giudici e dei Re: noi vi leggiamo ordini feroci di sterminio pronunziati da Jahvè contro popolazioni, il cui solo delitto era di difendere il suolo della patria contro gli invasori. I prodigi vi abbondano: le mura di Gerico cadono al suono delle trombe: il Giordano ferma le acque per lasciare passare l'arca: il sole si ferma per dar tempo agli Israeliti di scannare i nemici... Dovremo dunque attribuire questi ordini feroci, queste rappresaglie spaventose, questi delitti e queste violenze, che erano nei costumi di tutte le tribù semitiche al Padre celeste? Per questo egli interrompeva con volontà eccezionali e solenni l'ordine delle cose? Sarebbero questi gli « afflussi del trascendente nel mondo »? (2).

6) Questa miseria intrinseca del miracolo come « motivo di credibilità » sta in singolare contrasto con la grande importanza che in generale l'apologetica gli attribuisce. La concezione miracolosa della realtà sorge nella mentalità primitiva; il miracolo è introdotto come una dimostrazione abbastanza ingenua, come un « segno » del divino; come il segno di un Dio antropomorfico, che parla a noi per via di prestigi come Iahvè dal Sinai. Ma l'importanza sua diminuisce nella religione di mano in mano che il concetto del divino si interiorizza e si spiritualizza: oggi, anche nel seno dell'ortodossia, la posizione sua si fa sempre più critica. Gli stessi apologisti più medioevali non sanno esimersi, in questo punto, da un senso di esitazione e di imbarazzo: essere fedeli allo spirito storico e critico e raccontare dei miracoli è uno sforzo che diventa sempre più difficile. Quale è dunque la ragione del suo persistere? La fede nel miracolo persiste oggi in quanto ha, come ogni superstizione, ancora un certo aspetto di verità; persiste come energica affermazione del trascendente di fronte all'irreligiosità

---

(1) TYRRELL, *De Charybde à Scylla*, tr. fr., p. 153 ss. Così anche LOISY, *Mémoires* I, p. 453.

(2) SABATIER, *Exquisse d'une phil. de la religion*, 1898, p. 46.

grossolana del materialismo volgare, teorico e pratico. Ma è anche essa un'affermazione altrettanto puerile e grossolana quanto la dottrina che combatte: che inserisce il trascendente nel nostro mondo, identificandolo col meraviglioso e col sorprendente. Per questo e per altre ragioni ancora, che qui non ci toccano, l'elemento taumaturgico avrà sempre diritto di città nella bassa religiosità: sotto questo aspetto è inutile discuterlo e combatterlo. Ma nella religiosità spirituale è un concetto che ha perduto ogni senso: la stessa apologetica filosoficamente più raffinata lo lascia nell'ombra e cerca alla fede un fondamento più sicuro nel maraviglioso che si svolge naturalmente nella storia: nell'esistenza e nel valore della tradizione cristiana.

7) Il riconoscimento delle Scritture come soprannaturalmente rivelate porta con sè l'accettazione di una tradizione: quanto meno della tradizione per cui sono stati tramandati il testo stesso delle Scritture e la sua legittima interpretazione. Questa tradizione è da principio realmente intesa nel suo senso letterale come pura e semplice trasmissione: ma ben presto alla pura trasmissione delle Scritture si unisce in misura sempre crescente anche un'interpretazione ed uno svolgimento delle dotttrine in esse contenute: il formarsi d'una tradizione sacra accanto alla rivelazione è fenomeno proprio di tutte le grandi religioni storiche (1). In quanto questa tradizione non è più solo trasmissione, ma si pone come svolgimento legittimo, essa formula una fede più ricca e più comprensiva di quella contenuta nelle Scritture: anzi di questa fede entrano a far parte anche i criterî per la determinazione dell'autenticità e della interpretazione legittima delle Scritture stesse (2). Così per una specie di circolo vizioso la tradizione viene a fondare quelle medesime Scritture, nelle quali pure essa ha il suo punto di partenza e la sua legittimazione. Si capisce allora come Agostino possa dire: «*Ego Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*» (*Contra ep. fundam.*, 5). Il circolo vizioso è però solo apparente: in realtà è il centro di gravità della fede che si è spostato: ciò che è immediatamente ricevuto come soprannaturale non è più la Scrittura, ma la tradizione della Chiesa. Anzichè partire dalla constatazione del miracolo nei testi sacri, si parte dall'apprezzamento complessivo della chiesa come istituto religioso, dalla considerazione della grandezza e del valore

---

(1) Cfr. Tyrrell, *Le Christianisme à la croisée des chemins*, tr. fr., 1911, pag. 37-53.
(2) Cfr. Tyrrell, *De Charybde à Scylla*, tr. fr., p. 4 ss.

della tradizione cattolica come da elementi che permettono di concludere alla sua divinità: quindi alla necessità per l'individuo di accogliere con sommissione la fede che essa gli impone. Questa argomentazione riassume in sè tutti i motivi di credibilità che vengono comunemente associati al miracolo: la sublimità della dottrina, la potenza di convertire le anime, la rapida diffusione etc. Essa è da principio solo un' argomentazione razionale: sotto l' azione della grazia la volontà sanziona poi l'opera della ragione e ne converte l'assenso in una sottomissione assoluta alla riconosciuta autorità divina, in una fede soprannaturale. Una volta che ciò è avvenuto, il fedele non ha più bisogno di esaminare con la lente i particolari del dogma e della storia e può rinunziare ad ogni decisione personale: con questa accettazione è devoluto alla chiesa il diritto di svolgere nei suoi particolari la fede, anche se questi dovessero andare contro i motivi che hanno determinato l'atto primo di adesione. Da questo punto di vista la fede viene a ridursi ad un unico articolo fondamentale: alla fede nella chiesa. « Obbedendo a tendenze profonde il cattolicismo ha finito per convertirsi e per assorbirsi tutto nel suo principio: l'autorità infallibile della chiesa. La conseguenza è che la fede cattolica si è a poco a poco ridotta ad un solo articolo, la fede nella autorità della chiesa e la sottomissione ai suoi decreti. Credere per un cattolico è ammettere tutto ciò che la chiesa ha deciso, decide e deciderà: è ammetterlo ad occhi chiusi senza sapere nemmeno in che cosa consista questa decisione » (1).

8) Questa fondazione della fede soprannaturale è certamente più abile, più conscia delle esigenze della mentalità comune che il ricorso al miracolo. Anche Origene considera questo appello alla tradizione come la via più conveniente per tutti quelli che non possono dedicare il loro tempo a più profonde ricerche (*C. Cels.*, I, 9). Però egli conviene poco dopo « essere più conforme allo spirito del cristianesimo l'appoggiare la persuasione sui fondamenti della ragione e della saggezza che su quelli d'una semplice fede » (ib., I, 13). Nella formazione della coscienza religiosa sia personale sia collettiva la tradizione ha sempre una grande parte: come del resto in tutte le forme dell'attività spirituale. Ma la tradizione è sempre uno strumento secondario, subordinato al giudizio della coscienza personale. Anche se da principio l'assenso alla tradizione è determinato dalla nascita, cioè del caso, ed è una subordinazione passiva, qualunque ulteriore suo

---

(1) E. Scherer, *Lettres à mon curé*, 1890, p. 63 ss.

riconoscimento riflesso presuppone un atto di valutazione per cui lo spirito si pone fuori di essa e la giudica. L'atto per cui l'uomo, riconosciuto il valore della tradizione cattolica, delibera di obbedire ciecamente d'allora in poi all'autorità che si pone come organo di questa tradizione, è ancora una decisione personale e razionale e perciò valutabile coi criterî della ragione: anche l'atto per cui l'uomo si costituisce come schiavo è ancora un atto di libertà. Ora, qui siamo in diritto di chiedere, su che si fonda un assenso di tanta importanza? Su d'un esame critico, su d'una conoscenza approfondita, su d'una ponderata valutazione? Per nulla affatto. Ciò che qui decide è un assenso puramente sentimentale, fondato su d'un'impressione complessiva, vaga, confusa, soggettiva. I motivi che svolge l'apologetica circa la durata, la grandezza etc. della chiesa sono in gran parte pure dissertazioni retoriche, apprezzamenti sentimentali e generici senza alcun valore obbiettivo. Nella sua lettera a Spinoza il neo-convertito Alberto von Burgh svolge al filosofo, per convertirlo, con retorica altezzosa tutti questi argomenti (1). Tu non credi in Cristo? Dunque tu, misero omiciattolo, vile verme della terra, ti credi superiore a tutti quelli che hanno creduto, ai patriarchi, ai profeti, agli apostoli, ai martiri, ai dottori, ai confessori, alle vergini, ai santi innumerevoli? Non è questa una stolta, temeraria, esecranda arroganza? Considera di grazia su quali saldi fondamenti riposi la fede cattolica. Essa ha per sè il consenso di migliaia d'uomini ben superiori a te in dottrina, ingegno e perfezione della vita: ha per sè la testimonianza di miracoli innumerevoli, dei quali oggi sussistono ancora i segni visibili. Essa si perpetua dall'inizio del mondo senza interruzioni fino ad oggi, mentre le altre chiese sorgono e passano. Essa è stata propagata su tutta la terra ed imposta alle genti da uomini ignoranti, d'origine vile, poveri e perseguitati: contro i quali non valsero la sapienza dei filosofi, la potenza degli imperatori, la violenza degli oppressori. Essa ci presenta i caratteri della vera chiesa, l'antichità, l'immutabilità, l'infallibilità, l'universalità, la perpetuità. Essa è governata con un ordine ammirevole, che rivela nel modo più evidente l'opera dello Spirito Santo, il quale la dirige. Essa ci presenta gli uomini più virtuosi, i santi più perfetti, le conversioni più meravigliose: eretici ed increduli ostinati hanno ripudiato per essa i loro errori vivendo quindi santamente nel suo seno fino alla morte.

A questa sfilata dei motivi retorici tradizionali Spinoza risponde,

---

(1) Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt, IV, p. 280 ss.

con pietà ironica, che ogni religione invoca per sè questi argomenti. La cantilena che tu mi reciti del consenso universale, etc. è anche quella dei Farisei. Anch'essi, con non minore arroganza, ripetono l'origine loro da Adamo, celebrano la resistenza della loro religione contro tutte le persecuzioni dei pagani e dei cristiani, vantano miracoli innumerevoli, martiri in numero maggiore di qualsivoglia altra religione, che dai tempi più antichi ai presenti hanno sofferto per la fede le persecuzioni più feroci. E' vero che nella chiesa romana vi sono uomini santi e pii: ma ve ne sono anche in tutte le altre: lo spirito della vera fede, dalla quale soltanto possono procedere la carità e la giustizia, è in tutte le chiese, mentre ciò che le distingue non è che vana superstizione. In una cosa sola (dice Spinoza) è veramente eminente la chiesa romana: nella saldezza degli ordini mirabilmente atti a tenere nell'ignoranza la misera plebe in pro della potenza e della ricchezza del clero.

9) E' dunque un esagerare molto al di là del vero i meriti ed il valore della chiesa cattolica il volerne fare qualche cosa di eccezionale e di divino, tale da imporre senz'altro alla nostra ragione un ossequio senza limiti. Certo essa ha per molti aspetti bene meritato dell'umanità: ma questo riconoscimento non ne cancella gli errori e le colpe, che un'apologetica compiacente lascia intenzionalmente nell'ombra, e sopratutto non deve impedirci di constatare la profonda miseria spirituale d'una gerarchia, la quale pretende dalle coscienze una dedizione così assoluta. Fra queste piaghe della chiesa una ve n'è in particolare, che Spinoza non tocca e che, di fronte all'esaltazione della chiesa cattolica come istituto religioso autoritativo, deve essere rilevata. A differenza di altre grandi religioni, la chiesa cattolica ha contro di sè un'esecrabile colpa: le mani sue grondano del sangue di migliaia e di migliaia d'innocenti: la ferocia con cui essa ha tormentato e soppresso i suoi avversarii è senza pari nella storia. Io chiedo a qualunque spirito non prevenuto di leggere, per esempio, se gli regge l'animo, la storia del massacro dei calabro-valdesi, sgozzati a migliaia, uomini e donne, come agnelli, alla presenza degli inquisitori e poi squartati ed appesi alle piante delle strade e dico: Come può una religione, che ha reso possibili ed approvati simili atti d'una ferocia che disonorerebbe anche una tribù di cannibali, presentarsi a noi come la religione ideale della santità e della carità (1)? Nè si dica che questo è avvenuto per abuso d'uomini o deve essere

(1) F. De Boni, *L'inquisizione e i calabro-valdesi,* 1864, p. 105 ss.

imputato al potere secolare: queste sono ipocrisie che non illudono nessuno, nemmeno quelli che se ne servono. E' ben noto che la pena di morte per gli eretici è una dottrina costante della chiesa e che questa colpiva di scomunica i principi che si rifiutavano di obbedirvi: ed anche oggi essa esalta i massacri della notte di S. Bartolomeo e proclama il proprio diritto all'intolleranza (1). Del resto nessun pretesto, nessun appello alla barbarie dei tempi può giustificare l'intolleranza e la crudeltà in una chiesa che ha dinanzi a sè i precetti e l'esempio del Cristo.

10) Nè la storia della vita intellettuale della chiesa ci offre uno spettacolo più confortante. Le vicende del conflitto tra la chiesa e la scienza sono troppo note per dovervi insistere. Gettiamo solo uno sguardo per un momento sui problemi biblici e vediamo quale è in questo campo, che deve interessare così direttamente ogni spirito religioso, l'atteggiamento d'una chiesa che pretende di guidare infallibilmente le intelligenze. Essa non può certo più oggi rivendicare alla Bibbia quel valore d'una rivelazione perfettamente ed assolutamente divina in tutte le sue parti, anche nelle parole e nelle virgole, che sarebbe la sola posizione coerente del soprannaturalismo. Non è necessaria una grande penetrazione filosofica per vedere che il fare Dio autore d'un libro è un mito così infantile come quello della fabbricazione dell'uomo con dell'argilla: un libro composto necessariamente di parole e di concetti umani, non può essere che opera umana. Affermare quindi dei libri sacri che essi sono « in tutte le loro parti » opera dello spirito santo ed escludono ogni errore è affermare cosa patentemente assurda. La rivelazione non può intendersi, se mai può ricevere un senso, che nel senso di « ispirazione »: per « libro rivelato » non può ragionevolmente intendersi altro che un libro nel quale, attraverso l'imperfezione e l'errore, che ha ogni opera umana, parla una sapienza divina. La Chiesa dovrebbe pertanto essere anzitutto in grado di stabilire con precisione e con certezza quali sono gli scritti dell'A. e del N.T. che debbono essere riconosciuti come autentici, cioè divinamente ispirati; e poichè anche negli scritti autentici vi è un fattore umano, fonte di errore, dovrebbe in secondo luogo precisare fin dove giunge l'azione di questo coefficiente umano.

---

(1) *Lexicon für Theologie und Kirche,* 2. ed., 1931 ss. Vol. II: artic. *Bartholomäusnacht.* Vol. III: art. *Duldung.*

Ora tutti sanno attraverso quali compromessi e quali miserie si è trascinata l'esegesi ortodossa in questi ultimi tempi. Essa si limita in generale a ripetere i vieti testi leggendarii, salvo a seguire contro voglia la critica in quei punti, dove la tradizione si è resa impossibile. Essa riconosce p. es. che la Bibbia non è un'autorità in materia astronomica: là essa parla secondo i concetti umani. Ma perchè non possiamo dire la stessa cosa dei racconti della creazione? E delle guarigioni degli indemoniati? E della risurrezione dei morti? Se la balena di Giona è un mito, che cosa dobbiamo pensare del carro di fuoco di Elia? E degli orsi del profeta Eliseo? Dove il miracolo è vero nel suo senso materiale e dove nel suo senso morale? Fino al secolo XVIII il Pentateuco era per l'ortodossia opera di Mosè come l'Iliade era di Omero. Adesso anche la critica cattolica riconosce che la tesi non è più sostenibile. Il senso letterale dei libri di Giona, di Ester, di Daniele, che un tempo non era nemmeno lecito discutere, è oggi abbandonato. Anche la chiesa si adatta oggi a riconoscere ciò che aveva veduto nell'antichità Porfirio, che il libro di Daniele è del tempo non di Nabucodonosor, ma di Antioco Epifane. L'autenticità paolina dell'epistola agli Ebrei era sostenuta fino a qualche tempo fa come sicura: oggi la maggior parte degli esegeti, anche cattolici, ne riconosce, per ragioni inoppugnabili, l'inautenticità (1). Come lusingarsi che possano sostenersi stabilmente le altre leggende che fanno parte della fede? Il libro della Genesi poteva sembrare un tempo un libro d'eccezione che si levava dalle tenebrose origini, come un documento divino: oggi dalle tavolette cuneiformi sono venuti fuori racconti della creazione e del diluvio e codici sorprendentemente analoghi a quelli ebraici: sono gli stessi miti, le stesse leggende, le stesse leggi, che gli Ebrei ricevettero, probabilmente attraverso i Cananei, dalla antichissima cultura babilonese e che in seguito rielaborarono, sotto l'influenza dell'alta coscienza morale dei profeti, in senso monoteistico (2). Tutti i critici, anche i più conservatori riconoscono oggi come un risultato sicuro che il Pentateuco non solo non è di Mosè, ma non risale, nella sua elaborazione definitiva, oltre il V-IV secolo av. C.;

---

(1) *Dictionn. Théolog. cathol.* VI, p. 2080-1.

(2) Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, 1901; F. Delitzsch, *Babel und Bibel, I-IV*, 1902-4, n. ed. 1921; Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* 1902; I. M. Iastrow, *Hebrews and Babylonians Traditions*, 1914. Su Hammurabi e Mosé si veda le belle pagine in Kittel *Die altestam. Wissenschaft*, 3. 1914, p. 256-259.

che la storia dei patriarchi è un tessuto di antiche leggende popolari che non sappiamo se e in qual misura abbiano un fondamento storico. Come si può ancora togliere dalla corrente complessiva della cultura semitica la tradizione ebraica ed erigerla in rivelazione di Dio? Come sperare che possano ancora sostenersi l'autenticità dell'Ecclesiaste o dei Salmi, il carattere allegorico del Cantico dei cantici? Come può una persona ragionevole ancora tenere per indubitabile la storicità delle leggende evangeliche sulla nascita e sulla risurrezione? Su tutti questi punti le decisioni ufficiali della chiesa mostrano chiaramente a chiunque abbia occhi per vedere, che esse sono il frutto non d'un'illuminazione soprannaturale, ma d'un poco illuminato arbitrio (1). I risultati del pensiero critico, che la chiesa condanna, sono, nei punti essenziali almeno, così chiari ed imperativi, che sarebbe veramente un far torto all'intelligenza dei difensori dell'ortodossia il supporre che essi non ne comprendano il valore. E' la considerazione delle conseguenze pratiche che molto probabilmente li arresta in una specie di riserbo prammatistico: ciò che ha su di essi una efficacia persuasiva irresistibile non è tanto il valore teoretico delle loro tesi quanto il valore pratico dell'ortodossia in generale. E' cosa veramente dolorosa che tante nobili intelligenze non si rendano chiaro conto che nel mondo dello spirito il valore più alto è la verità e che nessuna considerazione pratica può giustificare un atto di insincerità intellettuale.

11) Questa fondazione della fede per via di un appello alla grandezza, al valore, all'infallibilità della chiesa cattolica è dunque del tutto illusoria. Essa non è che l'apparenza d'una giustificazione razionale: in realtà essa nasconde la larvata imposizione d'un'autorità dispotica. La potenza della chiesa cattolica è la potenza di fatto d'un'organizzazione gerarchica, la quale si attribuisce un'autorità assoluta: essa non ha bisogno di prove, è un controsenso chiederle delle prove. Dare delle prove, riconoscere un'autorità qualunque indipendente dal suo insegnamento — e sia pure anche solo per decidere ad

(1) Loisy cita nelle sue Memorie come caratteristico per il regime intellettuale dei cattolici l'affare del *Comma johanneum.* « Se esiste nella Bibbia latina, il testo ufficiale della Chiesa romana, un'interpolazione ben caratterizzata come tale, un testo veramente apocrifo, esso è il versetto 7 del cap. V. della I. Epistola attribuita all'apostolo Giovanni ». I cardinali e consultori del S. Ufficio hanno con decreto del 13 gennaio 1897, approvato e confermato da Leone XIII il 15 gennaio, proibito di mettere anche solo in dubbio che il versetto sia « testo autentico di S. Giovanni ». Loisy, *Mémoires,* I, 435 ss.

accettarlo senza condizioni — è già una contraddizione alla suprema autorità della chiesa, per la quale il Cristo, le Scritture e la tradizione stessa hanno valore solo in quanto e nella forma in cui sono da essa riconosciuti. D'altra parte questo appello ad una fede incondizionata va incontro, con una saggezza politica profonda, alla tendenza delle moltitudini verso la passività e l'ossequio servile. Coloro che fanno uso della ragione ed esigono delle prove per credere sono infinitamente pochi: la infinita maggioranza degli uomini è un gregge che pascola là dove si trova. Le convinzioni religiose non hanno in essi alcun fondamento intellettivo: essi le accolgono come una tradizione sociale e vi si rifugiano, senza prenderle troppo sul serio, perchè esse offrono loro in una forma popolare e facile l'adombramento d'una verità che essi oscuramente presentono. A queste coscienze crepuscolari la posizione autoritaria della chiesa cattolica offre l'affermazione d'una dottrina che non soffre discussioni, l'appoggio d'una tradizione secolare e d'una moltitudine di credenti, il conforto delle pratiche e dei riti, concede un'indulgenza sapiente, promette riposo e sicurezza: quale meraviglia che le turbe si gettino nelle sue braccia? E' inutile quindi mettere innanzi una parvenza di fondazione razionale, che è ritirata appena annunziata: essa è solo il pretesto ironico per un appello all'obbedienza assoluta. Volete essere cattolici? Rinunziate senz'altro allo esame ed alle prove, imponete silenzio alla vostra ragione, abituatevi a credere senza vedere e senza sapere ed abbandonate completamente nelle mani d'un direttore di coscienza la vostra intelligenza e la vostra personalità intiera (1). Il maresciallo d'Hocquincourt si era convertito senza sapere perchè. Nessuna ragione, esclama il P. Canaye: che bella grazia il Signore vi ha fatto (2)!

12) Noi abbiamo veduto che cosa valgano di fronte alla ragione i cosidetti motivi di credibilità: ci resta da vedere che cosa valgano l'opera della volontà e della grazia. Anche supposto che l'esame storico della tradizione ci facesse concludere al suo carattere divino, può questa constatazione della ragione servire di fondamento ad una fede assoluta, irrevocabile, indipendente dalle stesse constatazioni storiche, sulle quali si è inizialmente costituita? Questo grado superiore di certezza deriva, si dice, dall'influenza della volontà, che, una volta fatta certa dell'azione diretta di Dio in determinati punti,

---

(1) Scherer, *Lettres à mon curé*, 1890, p. 3 ss.; J. A. Dorner, *Christliche Glaubenslehre*, 1886, I, p. 66-76.

(2) S. Evremond, *Oeuvres*, 1909, p. 5.

ha il diritto di imporre una fede assoluta in tutto il contenuto della rivelazione, un *assensus super omnia*. Ma questo decreto della volontà non può cessare mai di essere condizionato dalla constatazione iniziale del carattere divino della tradizione: che è un atto razionale ed umano. E' vero che ogni conclusione, ogni atto di sintesi rispande una nuova luce che va ben al di là delle premesse: ma ciò non muta sostanzialmente il rapporto delle premesse con la conclusione: che, isolata da esse, è un puro arbitrio. L'assenso stesso all'autorità di Dio fissata nella tradizione è ancora sempre, anche come atto di volontà, una decisione razionale fondata, oltre che sui motivi di credibilità, sulla conoscenza razionale che abbiamo di Dio. L'adesione completa alla tradizione, la decisione di credere a tutto ciò che la chiesa propone e potrà in avvenire proporre è dunque una decisione ragionevole solo in quanto presuppone sempre quella riserva critica che è inerente ad ogni conclusione della ragione: e cioè la possibilità d'una revisione del proprio giudizio quando le premesse su cui essa si è inizialmente costituita vengano a mancare. Rinunziare a questa esigenza non è un elevarsi sopra la ragione (cosa assurda ed inconcepibile), ma vuol dire rinnegare la ragione, accogliere ad occhi chiusi e per sempre, in base a premesse che non hanno alcuna certezza assoluta, le decisioni d'un'autorità esteriore rinunziando alla qualità di essere ragionevole. Ora questa rinunzia è un atto moralmente ben grave. Essa potrà sembrare leggera a tutti coloro che non hanno mai in realtà levato il capo dalla terra e vivono passivamente la vita del gregge: ma chi sa il valore e la dignità della ragione non può piegarsi a questa servitù spirituale senza sentire dentro di sè il rimorso d'una voluta degradazione, che nessuna considerazione può giustificare.

Nè l'appello alla grazia può legittimare questa rinunzia: esso è un appello senza valore alla visione mistica, cioè all'arbitrario ed all'ingiustificabile: chi può obbiettivamente decidere dove discende la vera grazia? Con l'appello alla grazia si può giustificare l'appello alla tradizione, ma si possono anche legittimare le credenze più diverse, si può aprir la porta a tutte le fantasie degli illuminati e dei fanatici. Non parlano essi sotto l'azione d'una grazia? La sola vera grazia, obbiettivamente incontestabile, é l'illuminazione della ragione.

13) Se una conclusione può avere l'indagine che precede, questa è che la differenza tra il punto di vista del soprannaturalismo teologico e il punto di vista filosofico si riconduce in ultimo ad una

irriducibile differenza di preparazione e di mentalità che rende inutile ogni discussione. Ciò che diciamo obbiettività scientifica non è solo una questione esteriore di metodo, ma è una posizione che risulta da una preparazione mentale, più o meno conscia, è un vero atteggiamento filosofico dello spirito, un consenso in certe premesse generali che condizionano non solo la costruzione scientifica, ma la visione stessa dei fatti. Se si esaminano i principî della critica scientifica e storica — come la naturalità dei fatti, il loro collegamento causale etc. — noi vediamo che essi costituiscono i principî d'una visione generica complessiva, in cui tutte le intelligenze debbono consentire, perchè essi sono le condizioni stesse dell'obbiettività del conoscere. Se a questi principii si mescola una prevenzione dogmatica qualsiasi, noi sentiamo subito questa alterazione della « preparazione » come una specie d'inquinamento che travisa la stessa apprensione dei fatti e dà a tutta la costruzione una direzione senza valore obbiettivo. Una discussione non è possibile, se non si tiene conto di questa « preparazione » : e se un accordo non preesiste rispetto ad essa, qualunque discussione fondata sulle esperienze o sui testi è perfettamente inutile. Perchè sono le differenze nella preparazione intellettiva che creano divergenze insuperabili tra mente e mente e rendono possibile il connubio d'una dottrina e d'una ingegnosità indiscutibile con concezioni assurde e puerili. Le strane teorie del teologo F. Hutchinson (1), avversario di Newton, che vedeva nell'A.T., per un'interpretazione tutta sua delle radici ebraiche, un sistema perfetto di teologia cristiana e nei primi ebrei dei cristiani che avevano preformato in simboli la loro fede e la storia stessa del Cristo venturo — dottrina che trovò anche nella teologia d'allora un certo consenso — erano fondate su d'una conoscenza profondissima dell'antichità ebraica: ciò che mancava era la preparazione, la mentalità critica. Lo stesso dobbiamo dire della maggior parte delle biografie e delle apologie che la teologia cattolica dedica al fondatore del Cristianesimo. La miseria di queste interpretazioni ortodosse non è dovuta a difetto di scienza, ma all'angustia mentale a cui l'educazione ecclesiastica irreparabilmente condanna le intelligenze. Filone ripete con insistenza che prima di entrare nel sacrario della religione, che è la filosofia divina, bisogna passare attraverso la filosofia umana, che ne è la preparazione: così egli interpreta la leggenda di Hagar la schiava e di Sara. L'educazione ecclesiastica segue la via contraria: prima accieca lo

(1) F. Hutchinson, *Thoughts concerning Religion,* 1743.

spirito con un'educazione unilaterale, antifilosofica: poi lo chiama a giudicare di ciò che esso più non riesce a vedere. Bisogna quindi rassegnarsi a considerare la mentalità teologica come una deviazione, sulla quale è inutile cercar di agire con i mezzi dell'intelligenza. Tutti sanno che I. Smith, il fondatore del mormonismo, è stato anche un povero ciarlatano: lasciando da parte le sue invenzioni delle placche d'oro e degli Urim e Tummim, è caratteristica la sua pretesa traduzione di due comuni papiri egizi, nei quali egli lesse nientemeno che il « libro di Adamo »! (1). Ora quando si pensa che vi sono nel secolo XX° dei teologi (mormoni), che difendono seriamente la divinità del libro di « Mormon » e celebrano il mormonismo come la religione ultima e definitiva che può essere respinta solo dai malvagi il cui cuore è stato indurito dal demonio, non si può non essere tratti a riflessioni singolari sul carattere e sul valore della mentalità teologica!

III.

1) L'apologetica protestante non ha mai dato un'eccessiva importanza al miracolo. Restringendo l'autorità della Bibbia al suo contenuto spirituale, essa vi cerca non un ammaestramento od una dimostrazione, ma una rivelazione mistica che si impone da sé alla coscienza dell'individuo per una specie d'intuizione. Non sono i miracoli, nè le profezie, nè la tradizione della chiesa che conferiscono alla Bibbia il valore d'una rivelazione soprannaturale: la Bibbia nel suo complesso suscita una coscienza cristiana, una fede viva che diventa poi essa stessa giudice della Bibbia: è quella fede che Calvino chiama la testimonianza vivente dello spirito. E' quindi in realtà l'appello ad una « divinazione », per cui il vangelo apre allo spirito il suo senso: e per cui qualunque fenomeno naturale può apparire alla coscienza religiosa come miracolo, quando essa vede più chiaramente espressa, per sè, in questo fatto l'azione e la provvidenza di Dio. Gli stessi eventi della storia evangelica non dovrebbero pretendere ad un

(1) E. Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen*, 1912, p. 64-65.

carattere privilegiato, se non in quanto esercitano sulla coscienza una azione più profonda: ma qualche volta l'ortodossia protestante cerca per questa via, con una rara incoerenza, di salvare almeno i miracoli fondamentali della storia evangelica, lasciando gli altri nell'ombra. Il principio di questa divinazione religiosa è naturalmente cercato, esclusa la ragione, nel sentimento, nell'attività od in una qualche particolare forma d'intuizione indipendente dalla ragione. Essa è quindi in origine solo un'esperienza di valore: ma diventa in appresso una fonte di sapere teologico, indipendente dalla scienza e dalla filosofia, che può essere formulato in principî universalmente validi e per mezzo di essi influire sulla nostra concezione del mondo e in più particolare modo sulla concezione della personalità storica di Gesù e della sua rivelazione.

Per Augusto Sabatier (1) la religione è essenzialmente un atto sentimentale e pratico, è una rivelazione morale di Dio, che, per essere sentita, non ha bisogno che della purezza del cuore: « il suo oggetto è sempre una realtà morale o religiosa che si manifesta immediatamente alla coscienza senz'altra dimostrazione che la dimostrazione interiore dello Spirito santo » (*Les relig. d'autor.*, p. 512). Essa si riveste sempre d'una dottrina; « l'emozione religiosa si accompagna sempre ad un'immagine, che rappresenta l'oggetto causante tale emozione: essa si trasforma poi, per la riflessione, in idee, dottrine, dogmi » (ib., p. 533-4). L'elemento primo è quindi un elemento emozionale, la fede, la pietà intima: l'elemento intellettuale è secondario: il « cristianesimo è una vita, dunque deve generare la dottrina » (*Esq.*, p. 293). Questa forma intellettuale è sempre inadeguata al suo oggetto e perciò simbolica: essa varia e si rinnova continuamente. La scienza è un'attività di origine e di natura diversa dalla fede, perchè è un atto dell'intelligenza, soggetto alle leggi ed ai criteri del conoscere. Ma un accordo tra fede e scienza è possibile: esse ne hanno la garanzia in ciò che entrambi sono due lati inseparabili dell'attività dello spirito come la bontà e la verità! Una religione veramente spirituale deve essere strettamente attaccata alla fede viva, che ne è il nucleo vivente: ma per mezzo del simbolismo critico mettersi in accordo con la scienza ed assumere quella veste che è più conforme al tempo. In ciò le sono di aiuto la storia e la psicologia della religione. Il Sabatier concede perciò alla dottrina religiosa ed alla scienza, che sono opera della ragione,

---

(1) A. Sabatier (1839-1901) *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1898; *Les religions d'autorité et la religion de l'ésprit*, 1904.

la più illimitata libertà: ma esse hanno nella fede un ideale verso cui debbono orientarsi. La ragione ha dinanzi a sè il Vangelo non come autorità dogmatica, ma come documento storico che è il punto di partenza necessario della nostra vita religiosa: cioè come un'espressione tipica della coscienza cristiana. Dalla fusione di queste due esigenze, dello spirito scientifico e della coscienza cristiana, ha origine una teologia, una concezione religiosa, che, come la filosofia morale kantiana, è rispettosa dell'esperienza, ma la subordina ad un principio a priori religioso, il quale ha la sua espressione in un certo numero di postulati o dogmi speculativi.

2) Tyrrell (1) va un passo oltre ed ammette accanto al sapere critico, scientifico, un sapere « profetico ». Egli procede da premesse generali di carattere pragmatistico: la verità è uno strumento di efficacia pratica e di vita: questo vale anche della conoscenza religiosa. La religione è determinata dalla profonda esigenza dell'essere nostro, che è un essere parziale e perciò imperfetto, a riunirsi col Tutto: « il Tutto, lo Spirito, vive in noi e ci muove verso un fine o un bene universale che è solo per la coscienza del Tutto ». Questa esigenza, che ci spinge a realizzare in noi la vita del Tutto al di là di ogni fine puramente immanente, dà origine alla morale ed in un grado più alto alla religione. Anche nel suo rapporto col divino l'azione antecede: « anche qui la costruzione mentale riposa sulla sua efficacia pratica a guidarci verso questo mondo, questo Tutto, nella cui utilizzazione consiste la nostra vita superiore » (*De Char. à Sc., p.* 144). Tyrrel paragona la coscienza religiosa alla coscienza morale che parla all'uomo come una voce divina e gli garantisce la possessione d'un mondo superiore indefinibile, senza concetti e senza teorie (ib., p. 219-30). Ma questa attività dà origine a rappresentazioni simboliche, che sono come lo strumento della vita religiosa: « nella misura in cui noi dobbiamo liberamente accettare l'istinto dello Spirito e cooperare con lui, ci bisogna avere una certa ragione simbolica della sua natura e del suo fine » (*Le Christ.*, p. 254) Tyrrell chiama questa conoscenza « simbolica » in quanto risulta di pure rappresentazioni analogiche: esse variano naturalmente di valore nella misura in cui soddisfanno il bisogno religioso, approfondiscono la nostra esperienza spirituale e creano la più piena armonia fra noi e il mondo divino. La creazione dei simboli è, secondo Tyrrell, opera geniale di coscienze spiritual-

---

(1) G. Tyrrell *De Charybde à Scylla* (tr. fr.), 1910; *Le Christianisme à la croisée des chemins,* (tr. fr.), 1911.

mente privilegiate: le esperienze loro e l'espressione simbolica di queste esperienze appariscono agli altri come una rivelazione, una rappresentazione del mondo soprasensibile più intimamente connessa con l'azione divina. Questa espressione simbolica ha luogo in generale per mezzo di simboli immaginativi, concreti: solo più tardi, quando la coscienza religiosa sente il bisogno di accordarsi con il sapere empirico, essa cerca di dare ad essi una forma astratta, di ridurli in una specie di sapere. Ma questo è, secondo il Tyrrell, un grave errore: quello che dà origine alla degenerazione dogmatica della religione. La teologia è per il Tyrrell solo un'attività protettiva dei simboli, che ha per fine di esplicarli e di metterli in armonia con il sapere profano: non ha per sè un valore teoretico, dottrinale. I simboli non sono un sapere che essa possa sviluppare in proposizioni astratte: essi hanno valore soltanto come segni d'una realtà inesprimibile e se contengono in sè una verità, questa è di natura diversa dalla verità scientifica. Senza dubbio essi implicano in sè anche concetti e categorie: ma questi servono solo all'espressione e rivelazione del simbolo e non hanno valore proprio. Qui la teologia può intervenire per adattare l'espressione simbolica alle esigenze dei tempi.

Il contenuto proprio del simbolo ha invece il valore d'una rivelazione concernente una realtà ben più vera e più alta che quella che è oggetto della scienza: esso è l'opera dello spirito profetico, che ha l'occhio volto alle realtà eterne. Rimane perciò sempre un dualismo tra il sapere scientifico e il simbolismo profetico, che il Tyrrell ottimisticamente spera si risolva in accordo mediante la reciproca indipendenza. La religione, come manifestazione spontanea e progressiva di Dio nell'umanità, non deve considerare i suoi simboli come sapere e perciò non deve pretendere di esercitare sulla scienza una giurisdizione coercitiva; la scienza alla sua volta deve riconoscere la verità superiore contenuta nei simboli e non mettersi con essi in contrasto. La religione e la scienza devono in certo modo ascoltarsi reciprocamente e sforzarsi di raggiungere un accordo sempre meno imperfetto. Ma si capisce che in questo contrasto la parte migliore è sempre fatta alla religione: a questa (cioè alla Chiesa) spetta una specie di controllo sulla scienza: tutto il sapere deve in qualche modo accordarsi con la verità profetica della rivelazione. « Come l'artista corregge la mano tremante della natura e proclama il pensiero che essa balbetta, così il profeta vede ed esprime il significato religioso del mondo e della vita:... egli penetra, attraverso l'involucro del fenomenico e del relativo, ad una verità più intima e più profonda »

(*De Char.*, p. 248). Quindi vi è una storia scientifica e, al disopra di essa, una storia profetica. Se la prima è fondata sui metodi della critica, la seconda è fondata su d'una divinazione. « In ogni epoca l'interpretazione profetica della storia è più vera, quanto alle realtà più profonde e più lontane, che non l'interpretazione del senso comune: essa rassomiglia più a ciò che deve essere ed a ciò che sarà che a ciò che è: quindi più a ciò che è nello strato profondo della realtà che non a ciò che è alla superficie » (*De Char.*, p. 191).

Tyrrell era uno spirito troppo fine per non sentire la necessità di accordare questa verità profetica con la critica: le narrazioni della nascita soprannaturale di Gesù, della risurrezione, dell'ascensione sono da lui interpretate come simboli e il suo principio della storia profetica non è fatto servire ad un soprannaturalismo grossolano: esso è diretto più che altro contro l'interpretazione materialistica ed irreligiosa della storia. Ma il dualismo è qualche volta da lui formulato con una crudezza preoccupante. « La coscienza che la chiesa ha di essere una religione storica implica la certezza che vi sono delle parti della sua storia, contro le quali, come fatto, la critica non prevarrà mai. Anche se la chiesa fosse per un certo tempo disfatta sul terreno e con le armi della critica, essa non potrebbe cedere senza suicidio: essa deve attendere che la critica corregga se stessa » (*De Char.*, p. 207-8).

3) R. Otto (1) si riattacca, nel suo irrazionalismo, a Schleiermacher ed a Fries. La religione ha la sua origine in un impulso mistico, nella rivelazione, allo spirito, d'un trascendente irrazionale, il « numinoso », apprezzabile solo dal sentimento. Questo sentimento è anche intuizione, è anche sapere: ma è di natura e d'origine diversa dal sapere scientifico. Nelle sue forme superiori esso cerca di fissare l'irrazionale, che è il suo oggetto, in concetti simbolici che permettono di conferire a questo sapere religioso una certa verità ed universalità e di concretarlo per mezzo d'una dottrina formulabile e trasmissibile: ma anche in questa fase l'elemento religioso essenziale ed originario è sempre il fondo irrazionale che è come l'esperienza d'un terribile mistero non definibile concettualmente e trasmissibile solo per un'eccitazione interiore del sentimento in quelli che già vi sono spiritualmente preparati. La mistica, che è il momento culminante della religione, segna la tensione massima dell'elemento

---

(1) R. Otto, *Das Heilige*, 17.a ed., 1928; *Aufsätze das Numinöse betreffend*, 1929; *West-östliche Mystik*, 1929.

irrazionale, l'esperienza diretta dell'essere misterioso di Dio. Nei rivelatori si manifesta una potenza spontanea di divinare questo « numinoso » e di creare i simboli più atti ad esprimerlo: in Cristo questa potenza si è elevata fino all'immedesimazione con il « numinoso », perciò egli è il « Santo nella manifestazione », il Figlio di Dio. Con ciò egli stesso diventa oggetto di una specie di « divinazione »: i discepoli lo hanno seguito perchè hanno divinato in lui il sacro vivente: ed è per un atto della stessa natura che noi ci appropriamo la tradizione cristiana. Abbandoniamoci all'impressione diretta che producono in noi la personalità e l'opera sua: e noi riconosceremo in lui il divino e ci immedesimeremo col suo spirito. Con questa immedesimazione si collegano poi altre intuizioni mistiche: prima fra tutte quella relativa alla predicazione del regno di Dio: l'insieme di queste intuizioni è stato simbolicamente fissato nella dogmatica classica del protestantismo. Così noi riconosceremo i suoi miracoli come manifestazioni normali d'uno spirito, che, strettamente unito allo spirito eterno, ha da lui ricevuto un'energia trionfante di fronte alla natura: e costruiremo sulla sua morte una teologia mistica della espiazione, in cui la visione divina delle cose si mescola con il momento irrazionale dell'« *ira Dei* »: onde nasce « la più profonda intuizione religiosa che vi sia nella storia della religione ».

4) Più decisamente irrazionalista, sebbene avversa ad ogni forma di sentimentalismo, è la teologia dialettica di K. Barth (1). Più che un teologo, K. Barth è un profeta: i suoi scritti hanno il calore e l'efficacia degli scritti profetici: la sua voce si leva come una « voce che grida nel deserto ». Ma dei profeti egli condivide anche il privilegio di parlare per oracoli e di non temere le oscurità e le contraddizioni. La religione è fondata, secondo il Barth, su d'una visione trascendente immediata, sulla visione dell'opposizione fra il mondo che passa e l'eternità. Questa visione non è dovuta a niente di umano: è la presenza immediata di Dio stesso allo spirito. Soggettivamente essa è preparata dalla tradizione religiosa trasmessa a noi nelle Scritture. Queste sono un documento umano come un altro: sono la raccolta dei documenti letterari d'un popolo semitico e d'una religione ellenistica: su ciò non è nemmeno il caso di discutere. Ma esse hanno anche, oltre all'aspetto umano e storico, un aspetto religioso, intemporale: in esse lo spirito nostro sente immediatamente e prepotentemente una rivelazione di Dio, trova una risposta al problema dell'esi-

---

(1) K. Barth, *Der Römerbrief*, 1926; *Die Lehre vom Worte Gottes*, 1928.

stenza. Non è questo un ritorno alla teoria dell'ispirazione, perchè la Bibbia è solo il punto di partenza d'un'interpretazione liberissima: essa non è per il Barth un libro ispirato da cui si debba ricavare un sistema teologico. La verità che è suggerita dalla Bibbia è una sola, quella stessa che è suggerita da ogni filosofia degna di questo nome, da Platone a Kant: il dualismo reciso ed assoluto fra il mondo divino e l'umano. K. Barth ha espresso dapprima le sue idee in un commento all'epistola ai Romani: ma il commento a Paolo come il richiamo ai grandi riformatori è in realtà un pretesto: in esso egli espone dogmaticamente una visione filosofico-religiosa, a cui il testo è associato solo per mezzo d'un'interpretazione estremamente libera.

Il cardine di questa visione è un dualismo escatologico radicale. Due mondi contrapposti: da una parte il mondo della natura e della storia, animato dalla volontà di essere, dall'Eros, penetrato da una corruzione originaria, soggetto alla vanità ed alla morte: dall'altra il « completamente altro », il divino, l'inconcepibile, il regno dell'essere vero e del riposo. Questo dualismo non è un dualismo statico, metafisico: Dio e il mondo non sono due opposti che coesistono: le realtà dell'uno è la negazione della realtà dell'altro. Dal punto di vista umano solo il mondo è reale: Dio è per noi l'irreale, l'impossibile. Ma dal punto di vista divino il mondo non è che un'irrealtà, una negazione: una negazione che deve essere superata e negata. Ciò che ci spinge a questo è il dolore che è inseparabile da ogni forma di realtà empirica.

Ma appunto perchè non vi è coesistenza, non vi è continuità fra i due mondi, il passaggio alla realtà divina non può essere una conquista, un'opera umana: esso è un miracolo, un atto che è tanto misterioso quanto questa realtà stessa. Questo miracolo è la fede: è l'eterno che entra nell'io senza essere in nessuna connessione psicologica con il nostro io umano: perchè tutto ciò che è attività umana è ancora illusione e vanità. Perciò non è fondato sulla ragione: anzi è la negazione della ragione come di tutto il resto. Non è nemmeno un apprendere, un vivere (erleben), ma un essere presi, un abbandonarsi, una dedizione al « completamente altro ». E' quindi il luogo dove tutto ciò che è umano (il sentimento religioso, la volontà morale, il pensiero logico) cessa completamente: è il vuoto psicologico in cui subentra, come contenuto, l'eterno. Quando la fede è riconosciuta per ciò che è, come una negazione, allora ha luogo la « crisi », la massima separazione fra l'uomo e Dio e la conseguente loro unificazione in un piano superiore. Nell'atto della crisi si contrappongono

violentemente il mondo del vecchio Adamo e quello del Cristo: ma questa contrapposizione è anche la loro unificazione: il vecchio mondo è rinnovato e, come tale, scompare. Il dualismo del mondo e di Dio è un dualismo « dialettico », che viene tolto nell'atto stesso che viene posto.

Non vi è quindi preparazione alla fede: tutte le eccellenze come i difetti umani sono qualche cosa di indifferente per il rapporto dell'uomo con Dio. I sapienti, i santi, i giusti non sono nulla dinanzi a Dio. In questo punto il Barth accumula le negazioni più paradossali. La stessa religione che, in quanto è quella sfera in cui viene alla coscienza la dualità dell'umano e del divino, sembra essere il compimento della vita, appartiene ancora, come attività umana, alla sfera del peccato.

Questa negazione radicale di ogni realtà e di ogni valore nel mondo umano dovrebbe rendere al Barth impossibile ogni via d'uscita verso una liberazione: perchè tutto ciò che avviene nell'ordine spirituale, anche la liberazione, avviene ancora nel mondo. Ma a questo punto il Barth attenua il suo dualismo inesorabile ed introduce nel mondo un processo storico della rivelazione che, nonostante tutte le sue riserve e le sue attenuazioni, è una reale azione di Dio nel mondo. Vi sono nella storia dei punti nei quali Dio diventa visibile: queste sono le figure dei grandi rivelatori nei quali noi abbiamo l'esempio intuitivo dell'annichilamento dinanzi a Dio. Questo atto è fuori del tempo: ma lascia una traccia di sè nel tempo e nella storia: questa è la legge, la rivelazione. Essa è « il canale vuoto nel quale in altri tempi e per altri uomini passò l'acqua viva della fede »: tale traccia è per gli altri uomini un indirizzo, un richiamo a Dio. La religione è pertanto un fenomeno a doppio aspetto: per un lato è fenomeno umano, è vanità: per l'altro è una reale preparazione dell'uomo alla sua unione con Dio. In essa l'umanità raggiunge il suo vertice e vede tutta la sua miseria: appunto perciò essa apre la coscienza dell'uomo alla necessità della conversione. Per essa si forma nell'umanità una tradizione di santità che è come un filo rosso che accompagna tutta la storia. La storia è un conflitto di potenze cieche senza direzione e senza ragione: ma « l'empietà della storia non toglie che vi siano sempre e dappertutto in essa dei segni particolari, delle porte aperte, che, vedute dal punto di vista di Dio, sono richiami alla penitenza ed alla verità ».

Questa « porta aperta » è per noi la rivelazione del Cristo. Anche qui il Barth fa appello ad un'intuizione mistica: la fede in Gesù si

impone da sè, non ha bisogno di antecedenti, prove, preparazioni etc. In lui risiede quel punto della storia nel quale Dio è più vicino a noi: così vicino che la fede in Gesù ci si impone come una necessità. Ma Gesù parla a noi essenzialmente solo nella sua negazione suprema, nella morte: il Gesù storico che fa parte della realtà storica e partecipa a tutte le sue miserie non ci interessa. Come Paolo, K. Barth conosce il Cristo metafisico, non Gesù: la stessa sua morte, in quanto fatto storico, gli è indifferente. Il supplizio di Gesù lo interessa come il punto in cui avviene la negazione assoluta del mondo: che ha per correlativo positivo la risurrezione, intesa naturalmente non come un fatto fisico (se Gesù fosse risuscitato, osserva il Barth, egli avrebbe dovuto morire un'altra volta per abbandonare questa sua realtà terrena sublimata, che dinanzi a Dio è peccato), ma come espressione simbolica del miracolo per eccellenza che è l'unione perfetta con Dio. Con ciò il Barth si apre anche la via a qualificare Gesù come un essere che, al pari dell'atto divino, non solo è superiore alla realtà naturale, ma è con essa in contrasto, è paradossale, problematico: egli è il « non determinabile ». Si comprende come questo influisca sul suo concetto della storia. Il Barth vede ciò che d'interessante hanno la Scritture nel loro senso spirituale; il loro contenuto storico gli è in fondo indifferente. L'Abramo capo di beduini non lo interessa; l'Abramo spirituale non è forse storico, ma è il solo che lo interessi. Senza dubbio la concezione che il Barth ha delle Scritture è fondata su tutto il lavorio storico-critico: ma dinanzi alla rivelazione mistica questo è messo da parte, non senza un lieve senso di sprezzo. La sua intuizione religiosa è il risultato d'una elaborazione filosofica complessa, che è opera razionale, ma il Barth respinge « l'onta del razionalismo » e intesse intorno alla sua visione dualistica centrale un complesso di dottrine sulla libertà, sulla predestinazione, sulla creazione e sulla storia, che sono, verisimilmente, concetti umani, ma preludono ad una concezione teologica intorno alle realtà metafisiche ed alla storia evangelica, che vuole essere perfettamente indipendente dalla ragione.

5) Queste ed altre simili forme di irrazionalismo hanno la loro ragione in una giustificata reazione contro un complesso di tendenze miranti a trasformare la religione in un fatto puramente umano, in una funzione della vita sociale: in particolare contro la critica teologica moderna eccessivamente preoccupata di minuzie esegetiche ed incline a risolvere la rivelazione di Gesù in una semplice morale superiore, ottimistica e terrena. Tale reazione è per-

fettamente legittima. Quando la religione è interpretata come un semplice fatto interumano, in realtà non vi è più religione; e quando Gesù è ridotto ad un semplice maestro di morale, tutta la sua dottrina sul regno dei cieli e sul suo rapporto con la vita presente è condannata; alla sua predicazione è tolto ciò che ne costituisce il fondamento e la forza. Tutti questi sistemi irrazionalisti esprimono in fondo un'aspirazione ardente verso un fondamento assoluto e trascendente della religione ed un senso di sfiducia nell'opera della ragione. Di qui il ricorso alla fede come ad una facoltà spirituale che può aprirci il senso delle realtà trascendenti mettendoci con esse in un rapporto pratico e che, appunto perchè si rivolge all'inesprimibile, deve tradursi in una forma di sapere essenzialmente simbolica e mitica.

Ma noi non dobbiamo lasciarci indurre a convertire l'avversione contro le opere inadeguate della ragione in un'ingiustificata avversione contro la ragione. Le visioni che queste concezioni ci mettono dinanzi come intuizioni caratteristiche della fede, non differiscono essenzialmente da quelle che troviamo nel pensiero religioso di Plotino, di Spinoza, di Kant, delle quali non si può dubitare che siano opera della ragione. Soltanto è necessario liberarci dal concetto della ragione come d'una facoltà raziocinante; concetto che della ragione vede soltanto l'opera più superficiale ed apparente. Bisogna considerare nella ragione l'attività creatrice che suscita, dal fondo oscuro delle esperienze, le visioni più alte della vita; che trapassa di unità in unità e che, man mano che si eleva, fissa le sue creazioni in una specie di organismo spirituale. In quest'opera non tutto certamente è ragione; ma tutto è elaborato e diretto dalla ragione.

La religione è un grado della vita, e il processo che conduce lo spirito a quest'altezza è un processo complesso ed antico. Essa sorge sul fondamento di elementi innumerevoli della vita, razionali ed irrazionali, che la ragione utilizza e dirige; e le stesse visioni razionali primitive passano, con l'elevarsi della vita religiosa, in sentimenti, abitudini e meccanismi, il cui senso diventa, col tempo, impenetrabile alla ragione stessa. Nè l'ulteriore attività riformatrice della ragione rispetto alla religione deve essere pensata come un ridurre tutto in forma di perfetta razionalità per mezzo di una deduzione da principî; sull'esempio di S. Maimon, il quale rifiutava di salutare levandosi il cappello perchè non vedeva a quale principio razionale ciò si dovesse ricondurre (1). Ma la visione suprema che in ogni mo-

---

(1) S. Maimon, *Lebensgeschichte* ed. Fromer, 1911, p. 30.

mento dirige tutto questo processo è una creazione della ragione; la cui funzione essenziale sta appunto nell'elevare l'uomo a quel presentimento dell'unità che è l'intuizione religiosa fondamentale; e di penetrare da questo punto di vista il processo complessivo della vita religiosa per dirigerne lo svolgimento con l'eliminare o il modificare gradualmente ciò che è in opposizione con il suo principio più elevato. Subordinare la vita morale alla ragione non vuol dire eliminare la ricca attività emotiva e volitiva che l'accompagna: così subordinare la religione alla ragione non vuol dire ridurla ad uno schema dottrinale e trasformare gli elementi complessi e profondi della vita religiosa in una sequela di deduzioni logiche.

6) Se il compito della ragione è di elevarci alla visione dell'unità, conducendoci a riconoscere che essa trascende la ragione e non è più rappresentabile che per mezzo di simboli, anche il concetto dell'« assolutamente altro », cioè del trascendente, cessa di essere qualche cosa di straniero alla ragione. « Se il pensiero razionale va fino in fondo, arriva ad un irrazionale che è razionalmente necessario » (Alb. Schweitzer): un irrazionale che è veramente un sopra-razionale e non deve essere confuso con tutto ciò che è puramente immaginativo o sentimentale e perciò irrazionale nel senso di « non ancora razionale ». Vi è quindi una mistica della ragione; che è la sola vera e vera mistica degli spiriti illuminati. Anche Otto riconosce che le visioni supreme di M. Eckart sono guidate da uno spirito di razionalità che le distingue dalla mistica fantastica e barocca degli « ispirati ». « L'ispirato racconta le sue visioni e i suoi sogni ed i suoi fedeli li ricevono sulla sua autorità. Ma Eckart non racconta ciò che egli cerca, nè ciò che egli vede. Non questi o quegli, non il privilegiato da Dio, non l'uomo degli oracoli, non il rapito in estasi è per lui il soggetto del conoscere, ma l'« anima », l'anima in genere in quanto penetra nel suo profondo e non si lascia rapire dalle apparenze molteplici la conoscenza che è in essa profondamente nascosta e che deve scaturire in modo universale e necessario non appena essa si raccoglie in sè e riflette sopra se stessa » (1).

7) Naturale conclusione della ragione è la conoscenza simbolica. Un'intuizione razionale dell'assoluto non è possibile; perciò noi lo rendiamo per mezzo d'un'espressione simbolica: i più alti concetti filosofici non differiscono essenzialmente in questo dalle immagini del

---

(1) R. Otto, *Westöstliche Mystik*, 1929, p. 97.

mito. Ma vi è in questa espressione simbolica una progressione creata dalla perfezione crescente della visione e del simbolo: sotto questo riguardo il simbolo razionale è al disopra del simbolo immaginativo; e sebbene per la natura dello spirito umano l'elemento immaginativo non sia mai del tutto assente, la ragione conserva il suo privilegio in ciò che essa decide del valore dei simboli e progressivamente elimina ciò che è in contrasto con le sue esigenze. L'espressione simbolica è un'espressione per mezzo di termini inferiori potenziati e negati nel tempo stesso: le tre idee fondamentali di Fries (1) sono in fondo tre vie simboliche per cui la ragione traduce l'assoluta unità; la negazione piena di realtà, che accompagna il loro contenuto positivo è il « presentimento ». Solo in questa forma, collegate ad un contenuto concreto, queste idee provocano lo svolgimento d'una ricca vita sentimentale: solo allora l'uomo non solo intuisce il mistero, ma lo sente e si prosterna dinanzi ad esso. La visione religiosa accoglie quindi in sè anche elementi simbolici immaginativi, non razionali; ma la ragione è in essa l'elemento superiore creativo e direttivo. Anche quando la religione è il risultato d'una visione estetica (nel sublime), essa è ancora la visione d'un'infinita realtà; la via estetica, sebbene irriduttibile all'elemento logico, è una specie di via inferiore della ragione, che nell'insieme della vita spirituale antecede la visione razionale logica e, in seguito, ad essa si associa e si subordina.

Quanto all'elemento sentimentale ed attivo che accompagna la visione religiosa, esso non è che un aspetto secondario e derivato dell'attività conoscitiva. Ogni conoscenza è già essa stessa un'attività in quanto è immedesimazione con una realtà e perciò apprensione di una perfezione, d'un valore: Dio è il valore più alto, dice Eckart, perchè è la realtà immutabile. La conoscenza è quest'attività nel momento iniziale, creativo: di mano in mano che l'atto spirituale viene respinto dalla corrente interiore negli strati più antichi, il suo aspetto teoretico svanisce e viene prevalentemente alla luce il suo aspetto pratico come sentimento e come tendenza.

8) Non è perciò necessario, per fondare la conoscenza religiosa, ammettere due fonti irriducibili del conoscere. Aggiungiamo che ciò non è gnoseologicamente possibile. Una pluralità di fonti del conoscere è così inconcepibile come una pluralità di spazii o di tempi; che quando vengono messi a contatto si fondono necessariamente in

---

(1) Le idee dello spirito, della libertà, di Dio F. Fries, *Neue Kritik d. Vernunft,* 1831, II, p. 214 ss.

un solo spazio ed in un solo tempo. La materia e la forma del conoscere non sono due fonti, ma due momenti inscindibili d'un processo unico; che sono già presenti nella prima constatazione dell'« io penso » nel senso kantiano (1). Anche la cosidetta materia del conoscere, il dato della sensibilità esterna ed interna, è una materia già formata, una intuizione che è per noi il punto di partenza della ulteriore elaborazione; ma che in sè è il risultato di un processo elaborativo da noi non più ulteriormente decomponibile. Le forme *a priori* del conoscere, le leggi dell'elaborazione di questo materiale intuitivo possono essere fatte oggetto di considerazione astratta (nella matematica e nella logica); ma per sè non sono oggetti, sebbene siano il principio della validità obbiettiva. Noi non abbiamo perciò altra base obbiettiva del conoscere che l'esperienza; e non abbiamo altra via di progredire nel conoscere, partendo dall'esperienza, che la sua elaborazione formale. Il primo risultato di questa elaborazione sono i concetti; i quali non contengono altro materiale intuitivo che quello dell'esperienza, ma per rinviarci ad un ordine, ad una realtà che è al di là dell'esperienza.

E vi è realmente un momento in cui la conoscenza supera formalmente l'esperienza e trasfigura lo stesso mondo concettuale: l'intuizione morale e religiosa. Nell'intuizione empirica il dato della nostra intuizione è qualche cosa di straniero e di opposto a noi; lo spirito sta di fronte ad esso come un legislatore, lo domina, ma non si confonde con esso e lo contrappone a sè come un mondo di cose. Quando invece il dato è una realtà spirituale della sua stessa natura e lo spirito non lo apprende dall'esterno in modo indiretto (come p. es. quando si forma il concetto di « uomo » e di « umanità ») ma lo apprende per una specie di compenetrazione diretta e di riconoscimento immediato, l'unità logica che ne risulta è di natura ben diversa. Allora il soggetto stesso della conoscenza entra in questa unità: questa non gli sta più dinanzi come un atto, un momento suo particolare, ma lo implica e lo confonde in sè: lo spirito come potenza formale acquista un presentimento di se stesso nella sua totalità ed unità. Questa intuizione non è più l'intuizione d'una cosa: essa resta una pura intuizione formale; non un'intuizione formale astratta (come nella matematica e nella logica, dove la forma è isolata per astrazione; cioè, in realtà, non è isolata), ma un'intuizione formale concreta e vivente, un'autocoscienza della forma. Essa non è da principio che un presen-

(1) P. Lachieze-Rey, *L'idéalisme Kantien*, 1932, p. 25 ss.

timento e la via che le si apre dinanzi è infinita come la natura dello spirito; perciò essa, più che come una realtà, si presenta alla coscienza come un ideale ed un compito con gradi innumerevoli di estensione e di chiarezza. Fin dall'inizio tuttavia essa si pone come la visione d'un'unità infinita che trascende ogni realtà dell'esperienza; perchè quest'unità è lo stesso principio creatore dell'esperienza. Essa ci appare quindi come la intuizione d'un altro piano della realtà, che è infinitamente elevato al disopra del mondo sensibile e che costituisce rispetto ad esso qualche cosa di radicalmente altro e d'incomparabile; onde essa si traduce praticamente nel riconoscimento di valori assoluti e di leggi apodittiche.

La legge morale è il grado di questa rivelazione dello spirito a se stesso, che ha principio come rivelazione dell'uomo all'uomo nella vita morale. Tuttavia già l'intuizione morale ha in sè un carattere religioso; la rappresentazione dell'« anima », dice giustamente Otto, ha in sè qualche cosa del « numinoso ». Chi può dire dove finisce l'elemento morale e comincia l'elemento religioso in quel senso di comunione con i morti che è stato senza dubbio una delle fonti precipue della vita religiosa; e che ha dato origine a quel culto dei mani familiari, nei quali Loisy vede anche oggi la forma più accettabile del culto dei « mediatori »? L'intuizione religiosa non è che un grado più elevato dell'intuizione morale e sorge dal contatto spirituale diretto della nostra vita con la vita universale. Essa è il vero *a priori* religioso, che non è un *a priori* irrazionale (quale *contradictio in adiecto!*): perchè quest'unità, in cui presentiamo l'eterno, è quell'*a priori* stesso che ordina ed unifica razionalmente il mondo dell'esperienza.

Noi abbiamo quindi un unico processo della conoscenza; che comincia con l'esperienza, si continua con il sapere concettuale e culmina nelle intuizioni spirituali della moralità e della religione. Queste ci rinviano ad una realtà assolutamente trascendente: perciò sono intuizioni formali e non possono venire espresse altrimenti che per mezzo di simboli, cioè di rappresentazioni immaginative o razionali inadeguate: la stessa nostra attività pratica, in cui esse si traducono, è ancora una partecipazione del tutto formale e simbolica. Sebbene la conversione qualitativa dia a queste intuizioni il carattere d'una vita immediata, è un'illusione il considerarle come un sapere mistico, distaccato dall'esperienza; perchè sono esse stesse esperienze (esperienze intelligibili), costituite attraverso ad un processo costruttivo della mente, che hanno nella loro assolutezza l'impronta della

ragione e nella ragione hanno sempre ancora il criterio regolativo e il mezzo (simbolico) di espressione. Una intuizione immediata, assolutamente indipendente da ogni preparazione intellettiva e storica non è in realtà possibile; e, quando fosse possibile, sarebbe un atto soggettivo non valutabile, nè giustificabile. Io non dubito che p. es. la lettura della Bibbia possa ad uno spirito religioso dare l'impressione del risveglio d'una fede immediata, d'una certezza assoluta per sè stante. Ma se questo spirito volesse riflettere su questa intuizione e sulla connessione sua con tutto ciò che ne è stato l'occasione e la preparazione umana e soggettiva, esso vedrebbe chiaramente in qual senso deve essere intesa questa immediatezza; non cioè nel senso d'un inizio assoluto, ma nel senso d'un inizio che è stato preparato ed è condizionato da tutto l'anteriore svolgimento della vita razionale dello spirito.

IV.

1) Ma se non vi sono in noi due sorgenti di sapere diverse per origine e per natura e tutte le nostre conoscenze, dall'esperienza sensibile all'esperienza morale e religiosa, si ordinano in un unico grande processo sotto le leggi universali e indeclinabili della ragione, donde nasce l'apparenza d'una tale dualità? Tutte le religioni si circondano d'un sistema d'affermazioni teoretiche che esse chiamano « fede » e oppongono al sapere per esperienza e per scienza. Quale è allora il posto di questi sistemi nella costituzione del conoscere?

Per « fede » in senso generico s'intende comunemente ogni conoscenza imperfettamente giustificata come tale ed accolta solo col sussidio di motivi sentimentali o volitivi. Non è assolutamente ammissibile considerare la fede come un puro processo affettivo nel senso di « fiducia, dedizione, etc. »; la fede affettiva, come senso di fiducia e di abbandono a Dio, non sussiste mai da sola; essa presuppone sempre almeno un'iniziale idea di ciò in cui si ha fiducia. E quando questa conoscenza è così poco accentuata da scomparire di fronte al movi-

mento affettivo, l'atto che ne risulta è un'esaltazione passionale, soggettiva e cieca che non merita più il nome di fede e che d'altronde fuori del soggetto non ha alcun valore.

Dicendo che la fede è una conoscenza imperfettamente giustificata, si dice che essa ha pure una certa, benchè imperfetta, giustificazione logica: solo non è possibile passare da questo fondamento alla fede stabilita su di esso con la stessa evidenza e sicurezza con cui dalle premesse di un sillogismo si passa alla conclusione. Ora bisogna notare che questo è il caso di quasi tutte le nostre conoscenze. Noi abbiamo, è vero, delle conoscenze nelle quali il soggetto si impadronisce dell'oggetto senza sforzo, si immerge e si immedesima con esso in modo che l'oggetto sembra essergli dato per un atto di immediata presenza, con un'evidenza irresistibile. Queste sono le conoscenze che diciamo intuitive: tale è p. es. la rappresentazione sensibile del mondo, tale la conoscenza degli assiomi e dei rapporti matematici fondamentali. Delle altre conoscenze, che hanno un carattere mediato ossia derivano da verità intuitive per un'attività costruttiva dello spirito, solo una minima parte si riduce all'esplicazione d'un'identità (come i raziocinii deduttivi); le più invece non stanno col loro fondamento in un rapporto di pura identità logica, ma pure conformandosi alle leggi logiche normali, vanno al di là delle premesse e implicano una posizione nuova non giustificata da una identità logica assolutamente evidente. Così avviene quando lo scienziato stabilisce una legge in base ad esperienze; la conclusione sua è la posizione di qualche cosa di più di ciò che è contenuto nelle premesse.

Un'indagine più estesa sulla natura dell'intuizione sarebbe qui fuori di posto. Solo è opportuno notare, di passaggio, che la distinzione fra intuizioni immediate e conoscenze mediate non è assoluta; nel senso che nessuna intuizione immediata è definitivamente ed assolutamente tale. L'intuizione sensibile si impone con assoluta evidenza solo fino a quando non si è imparato, dalla critica della conoscenza, a valutare i dati del senso al loro giusto valore. Quando ciò è avvenuto, l'intuizione immediata è identificata col dato, con il contenuto della coscienza; la rappresentazione sensibile resta per il senso un'intuizione, ma è dal pensiero riconosciuta come una « fede » avente bisogno di giustificazione: la sua semplicità ed immediatezza come il risultato di un complicato processo di costruzione. Così l'evidenza intuitiva dei principî della matematica è possibile solo fino a quando non si è cominciato a riflettere sui fondamenti della matematica: allora

la struttura matematica della realtà, pur continuando ad essere una intuizione per il senso, diventa per il pensiero una costruzione ed un problema. Questa osservazione ci interessa qui in quanto ci fa vedere come la immediatezza intuitiva sia sempre nella vita della conoscenza il risultato d'una costruzione, d'un assestamento e perciò tutto il processo del conoscere sia, come esplicitamente appare nel conoscere mediato, un'attività creatrice, uno sforzo.

2) In quanto è costruzione, posizione d'un risultato che va oltre le premesse, ogni atto di conoscenza presuppone: 1) Un certo numero di premesse; 2) un'attività che deriva da queste il risultato ed equipara questo passaggio ad un'identità logica. Quanto alle premesse, bisogna intendere questa parola in un senso molto comprensivo. Qualunque affermazione, p. es. « la terra gira intorno al sole », oppure « vi è un ordine morale nel mondo », è fondata sopra due ordini di premesse. In primo luogo sopra un certo numero di premesse immediate o premesse in stretto senso, che sono i motivi teoretici diretti della nuova affermazione. In secondo luogo sopra un complesso molto più vasto di concetti e di giudizi che ne sono la preparazione remota e indiretta. L'affermazione del principio copernicano riposa non solo sulle osservazioni astronomiche, che ne sono le premesse dirette, ma anche sopra un grande numero di concetti scientifici e filosofici che concorsero, nel rinascimento, a formare una mentalità nuova, senza di cui le premesse medesime non sarebbero state utilizzate. Anche la più semplice fede religiosa presuppone, oltre la rivelazione su cui si fonda, un'accumulazione di esperienze e di concetti, senza dei quali non sarebbe stato possibile apprezzare ed accogliere la rivelazione. Il valore d'una conoscenza dipende non solo dalla solidità delle sue premesse immediate, ma anche e più dal valore di questa « preparazione » intellettuale.

Quanto all'attività che collega la conoscenza, come risultato, con le sue premesse, noi sappiamo che cosa essa è sotto l'aspetto logico: è il principio d'identità nella sua forma sintetica, che rende possibile la visione dell'unità, la sintesi. Questo principio non è una semplice astrazione logica, ma un'attività creatrice dello spirito, una « volontà di verità » vivente ed operante. Anche nel puro conoscere tecnico esso non è mai una semplice attività teoretica: come si vede dal fatto che anche in questo caso esso crea delle abitudini, plasma delle personalità. Non vi è del resto un puro conoscere tecnico nel senso assoluto della parola: anche la più fredda osservazione scientifica si inserisce

in una personalità e concorre, sia pure in misura infinitesima, a riplasmarne la vita; come per altro aspetto essa ne manifesta la volontà e ne riceve, al suo prodursi, l'impronta.

3) Quando questa « volontà di verità » opera sulle premesse in conformità delle leggi logiche obbiettive che la costituiscono, con una relativa impersonalità, la conoscenza che ne risulta è da noi chiamata « sapere »: al risultato è attribuito un valore logico, cioè universale ed obbiettivo. Così p. es. noi diciamo « sapere » una deduzione sillogistica, l'induzione d'una legge, la teoria dell'evoluzione, la descrizione dell'Australia. Appena occorre notare che questo isolamento della « volontà di sapere », come volontà logica, dalla preparazione personale è un'astrazione. Ciò che differenzia le osservazioni e i ragionamenti di due scienziati di secoli diversi è la diversa preparazione: le innovazioni nel metodo procedono quasi sempre da variazioni nella preparazione. Un'attività logica pura, e quindi un sapere puro, sono una chimera: un elemento personale, dipendente dalla preparazione del soggetto, è sempre presente, anche se inavvertito. Quanta parte non vi era di soggettivo nel « sapere » dei demonologi del XVI° secolo intorno alle streghe! E così è, in grado maggiore o minore, di ogni sapere.

Ma vi sono dei casi nei quali la preparazione personale esercita una più marcata influenza sulla nostra volontà teoretica, imprimendo visibilmente ai risultati il suo carattere soggettivo. Così quando ci troviamo dinanzi a più conclusioni egualmente possibili, la nostra adesione ad una di esse è determinata non solo dal suo rapporto logico con le premesse immediate, ma anche dall'appello a premesse più lontane, ad elementi spirituali contenuti nella preparazione, che agiscono nella coscienza come inclinazioni e sentimenti e che conferiscono all'atto complessivo un più spiccato carattere di subbiettività. La conoscenza che risulta da questi processi è da noi qualificata come « credenza »: così p. es. io dico che « credo » nell'abitabilità di Marte. La credenza è certo, sotto un aspetto, un sapere imperfetto e subbiettivamente colorato: ma è sempre ancora un atto razionale, una costruzione teoretica guidata dalle leggi della ragione ed aspirante all'obbiettività. Nè questo carattere è tolto dal fatto che più tardi la credenza può essere eliminata come superstizione, errore, etc. Anassimene « credeva » che la terra fosse piatta come un disco: una tale « credenza » era per lui un elemento della costruzione razionale del mondo.

4) Sebbene la credenza sia genericamente una forma imperfetta e secondaria del sapere, vi sono delle credenze che si distinguono per un carattere ed un'importanza del tutto particolare; queste sono le credenze connesse con la vita morale e religiosa. Tutta la nostra vita morale è fondata su d'un'intuizione, su di un'esperienza soprasensibile immediata che è un'assoluta certezza e che, sebbene scaturisca dal profondo del soggetto, appartiene a quella parte essenziale del soggetto che è in tutti identica e perciò ha un'assoluta obbiettività e verità. Lo stesso deve dirsi dell'intuizione religiosa: che, sebbene connessa sempre con elementi simbolici relativi ed imperfetti, è nella sua parte essenziale la visione diretta di quell'unità che è il fondamento *a priori* di tutta la nostra esperienza. Tanto l'esperienza morale quanto l'esperienza religiosa danno poi origine, col loro ripetersi e fissarsi nello spirito, ad un mondo di sentimenti e di volontà partecipanti del loro valore e della loro autorità assoluta: ma esse sono in sè, nel loro momento originario, una visione, un atto teoretico della ragione.

L'una e l'altra, come esperienze della ragione, hanno, di fronte alla totalità dell'esperienza sensibile, un valore assoluto: quindi hanno, per la coscienza che le possiede, una certezza più salda di qualunque sapere. Per Kant la coscienza della legge morale è, si può dire, l'unico vero sapere che noi possediamo. Tuttavia esse non sono abitualmente qualificate come sapere: e questo per più ragioni. In primo luogo la maggior parte degli uomini non partecipa a quest'esperienza spirituale che in modo assolutamente iniziale. Il fatto che un uomo compie con dedizione sincera tutti i suoi doveri familiari non implica ancora che egli viva l'idea morale in tutta la sua profondità e purezza. E quanto alla vita religiosa, essa è per la maggior parte degli uomini una vita partecipata per imitazione esteriore, non un'interiorità vissuta. Questo iniziale riconoscimento d'una vita superiore basta, è vero, ad aprire alla coscienza il presentimento d'un mondo di valori universali ed assoluti; ma appunto perchè è solo un presentimento, esso appare sempre ancora alla generalità degli uomini come un assunto personale non giustificabile obbiettivamente, cioè come una « credenza ».

In secondo luogo l'intuizione morale e religiosa è sempre ancora solo una visione formale, cioè la visione d'un'unità che ha bisogno di essere concretata in elementi sensibili inadeguati. L'unità che ne è l'oggetto è qualche cosa di soprasensibile: noi cogliamo quest'unità

solo indirettamente in una sua manifestazione sensibile, che è sempre soltanto un simbolo imperfetto. E tuttavia questo simbolo è necessario: la legge morale non si realizza per noi se non in rapporti morali concreti che non appartengono alla sua essenza: la verità religiosa deve fisarsi in un sistema di immagini o di concetti, al quale l'esperienza religiosa partecipa il suo valore. Ma d'altra parte il simbolo conferisce all'unità intuita qualche cosa del suo carattere personale e soggettivo: così l'intuizione appare, sotto questo aspetto, come una « credenza ».

In terzo luogo l'intuizione morale e religiosa, appunto in quanto è ancora solo la visione formale d'una realtà che si annunzia per noi sopra e contro la realtà sensibile, ma non è più che un presentimento ed un annunzio, ha sempre di fronte a sè questa realtà che ad essa resiste o quanto meno si oppone ad essa come qualche cosa di straniero e d'irreducibile. Una concezione che pone il mondo come un ordine morale ha contro di sè l'aperta immoralità della natura; una teoria religiosa dell'immortalità ha contro di sè il silenzio completo dell'esperienza sensibile, in cui essa non trova la minima conferma: l'una e l'altra non possono quindi apparire che come delle « credenze », che non diventeranno mai sapere.

Ma il valore assoluto dell'intuizione morale e religiosa caratterizza nettamente le intuizioni stesse e le « credenze » fondate su di esse e le pone al disopra delle semplici credenze: perciò appunto noi riserbiamo ad esse il nome di « fede ». Per un lato esse, in quanto sono semplici espressioni simboliche ed imperfette d'una realtà trascendente, sono sempre qualche cosa di umano e di relativo e sono sempre connesse, come le credenze, con un elemento subbiettivo: ciò che esprime in primo luogo la parola « fede ». Ma per un altro lato non sono semplici credenze fondate su d'un numero limitato e mutevole di premesse empiriche: in quanto fondate su intuizioni spirituali di valore assoluto, appariscono anch'esse alla coscienza individuale come dotate, almeno nel nucleo essenziale, d'una certezza assoluta; e anche questo noi esprimiamo quando parliamo di « fede ». Sotto il primo aspetto la fede, come identificazione dell'assoluto con una forma umana e relativa, appare giustamente come un atto d'audacia, come un rischio metafisico nell'ignoto: ma sotto il secondo aspetto essa è anche più giustamente, per lo spirito, un'esigenza assoluta ed una « sicura fortezza ».

5) Con questo valore assoluto della fede si connette il suo

carattere pratico. Questo è più o meno inerente ad ogni conoscenza in quanto ogni conoscenza è anche un'azione. Essa è generata da una « volontà di verità », che non è un freddo principio logico, ma una energia generatrice di conoscenza e di vita ad un medesimo tempo. Anzi bisogna precisare che questo aspetto pratico non è un'appendice od una conseguenza del conoscere, ma ne fa parte: il vero conoscere è sempre anche un agire ed un vivere. Non dobbiamo qui lasciarci ingannare dalle pseudo conoscenze, cioè dalle conoscenze superficiali e verbali: il vero conoscere non è solo la presentazione d'un oggetto, ma la compenetrazione in noi d'una volontà, d'un'energia che tende a trapassare nell'azione. E perciò il progresso nel conoscere non si attua unilateralmente per una ricerca fredda ed indifferente, astratta dalla pratica: bisogna che una conoscenza sia diventata in noi vita perchè possiamo dire di possederla, e siamo in grado di superarla. Nella fede poi l'energia pratica inerente al conoscere è accentuata da più circostanze. In primo luogo dal valore assoluto delle intuizioni spirituali che essa ha per fondamento: che si traducono in imperativi categorici, la cui energia è, almeno potenzialmente, infinitamente superiore a quella di ogni impulso sensibile. In secondo luogo in quanto essa è una formazione estremamente complessa che sorge dal confluire, di elementi innumerevoli dello spirito; onde essa è come una visione perennemente presente allo spirito che riassume in sè la potenza attiva di esperienze innumerevoli. Può darsi in certi casi che una parte considerevole della nostra « preparazione » fissata nei sentimenti e nelle tendenze si trovi in opposizione con l'indirizzo espresso dalla nostra fede e per un tempo maggiore o minore abbia la preminenza: « *video bona proboque, deteriora sequor* ». Ma normalmente dopo un periodo di crisi (la conversione) quest'indirizzo piega verso di sè le attività riluttanti, i sentimenti e le tendenze preesistenti: questi fortificano allora la fede e rendono possibile la sua estrinsecazione in un sistema di vita. In questo senso vale la dottrina tradizionale che considera la fede come un connubio dell'intelligenza e della volontà (*cum assensione cogitare*). La volontà non deve però essere intesa come una forza indipendente che pieghi a suo arbitrio l'intelligenza; perchè la fede sarebbe allora un atto cieco senza alcun criterio del suo valore. La volontà che agisce nella fede nasce dalla subordinazione di tutta la nostra preparazione attiva alla volontà di verità esprimentesi nella fede; che così imprime alle volontà subordinate il suo carattere e il suo indirizzo e concentra in sè tutta la loro potenza di azione.

6) Questa natura eminentemente pratica della fede ci spiega infine un altro suo carattere: la sua relativa stabilità, per cui sembra opporsi al sapere, che è in una trasformazione ed in un progresso continuo. Anzitutto, nonostante la variabilità dei particolari, la costituzione dei grandi sistemi del sapere avviene realmente non per un processo continuo ed uguale, ma per una serie di gradi, ciascuno dei quali è come un temporaneo arresto, che rende possibile la sua conversione pratica e serve come punto di partenza per un ulteriore progresso. Nell'individuo poi e le esigenze della pratica e la limitazione delle forze umane convertono generalmente quella concezione della vita, che egli si è venuto in qualunque modo formando, in una fede personale stabile connaturata con l'essere suo; che però è sempre originariamente una creazione dell'attività razionale e non esclude la possibilità di una rielaborazione e d'un perfezionamento ulteriore indefinito. Quest'esigenza d'un fondamento fisso della vita teoretica e pratica è più sensibile ancora nella vita collettiva: ogni comunità religiosa ha bisogno, per la sua esplicazione pratica, d'un consenso stabile in un certo numero di punti comuni che costituiscono la fede collettiva ossia (nel suo senso migliore) il « dogma ». L'armonizzazione delle concezioni personali e l'accordo dei diversi gradi della mentalità in un dogma comune solleveranno tanto minori difficoltà quanto più esplicitamente si riconoscerà la parte che ha la veste simbolica nell'espressione delle verità più alte: sono le passioni umane che inacerbiscono le dissensioni religiose: in sè queste si riducono, il più delle volte, a divergenze nell'espressione simbolica. Averroè fa notare giustamente che le tre proposizioni « Dio è in cielo », « Dio è dappertutto », « Dio è in nessun luogo » non fanno che esprimere in tre piani intellettivi diversi la stessa verità. Questa considerazione riduce al loro giusto valore tutte le controversie dogmatiche e mostra chiaramente come non vi sia affatto contraddizione fra le esigenze della evoluzione razionale della fede e quelle della stabilità sua come dogma e come tradizione.

7) Il carattere subbiettivo, pratico, stabile della fede non contrasta quindi affatto con il suo carattere razionale. I grandi sistemi del conoscere razionale, in quanto esplicano la loro più alta funzione, che è quella di dirigere e di elevare la vita, rivestono necessariamente la forma della fede. « Fede » in questo senso sono perciò non solo le singole credenze morali e religiose (la fede nella libertà, nell'immortalità, etc.) e le dottrine religiose in genere, ma anche i sistemi filosofici. Anch'essi infatti partecipano di quel carattere di subbietti-

vità che è proprio di tutte le grandi costruzioni unitarie dello spirito, le quali sono sempre sotto questo rispetto « credenze ». Il sapere in stretto senso non è possibile che nelle concatenazioni e sistemazioni parziali ed anche qui è possibile solo perchè chi ha cieca fiducia in questo sapere ignora quante premesse d'ordine generale esso presupponga. D'altra parte essi sono le conclusioni speculative di tutto l'essere d'una personalità e ne esprimono le esperienze spirituali più profonde; per questo essi appariscono e sono, nel loro nucleo vitale, verità che partecipano d'un valore assoluto ed universale.

Come d'altra parte anche le convinzioni religiose degli umili, per quanto in esse l'elemento razionale e personale vi abbia una parte infinitamente minore, possono essere costruzioni intellettive naturali, forme razionali della fede. La ragione individuale non ha bisogno di costruire tutto da sè e può assumere una parte maggiore o minore dei suoi elementi dalla tradizione, cioè dall'esperienza e dalla riflessione delle generazioni anteriori: così procedono del resto anche la scienza e la filosofia. L'essenziale è che l'elezione e l'elaborazione del contenuto della fede proceda dalla spontaneità individuale: l'estrema diversità di valore non toglie l'identità di natura.

8) La fede diventa irrazionale solo quando il criterio, secondo il quale si costituisce, è derivato da un'autorità esteriore, che è esplicitamente accolta come imperativa per il giudizio individuale. Evidentemente questa forma autoritaria rappresenta una forma di protezione per la fede ed ha la sua sfera normale di svolgimento ed in certo senso anche la sua legittimazione nelle forme iniziali della vita religiosa, quando questa è essenzialmente imitazione sociale, adesione passiva ad una tradizione. Nelle età di barbarie ed in genere dappertutto, dove la vita religiosa è solo un'inizio ed un incerto crepuscolo, la sua esistenza sarebbe ben poco assicurata, se non trovasse una protezione nell'istinto sociale. Allora la fede religiosa si perpetua come una forma d'unità sociale e si estrinseca come solidarietà con una comunità, una chiesa ecc. (1).

L'organizzazione e la difesa poi di questa tradizione, in cui l'opera creatrice della ragione sopravvive solo come un germe che deve essere protetto e sviluppato, provocano la costituzione d'una teoria, d'un commento razionale della tradizione: questo commento è la teologia dogmatica. Essa è da una parte l'opera della ragione che

---

(1) Si cfr. I. M. Lahy, *Comment se mantient et se renforce la croyance* (R. philos. 1913, VI).

si risveglia: dall'altra è la trasmissione e la difesa d'una tradizione, che non è e non vuole essere ragione. Quindi essa accumula in sè due caratteri contradditorii: mentre essa difende una verità ricevuta come tradizione, essa è nella necessità di giustificarla razionalmente: onde il suo vano appello ad un conoscere che non è ragione e che dovrebbe tuttavia imporsi alla ragione. Averroè ha ben caratterizzato questa posizione contradditoria della teologia (1). La sua ragione vitale d'essere sta in ciò che la sua stessa costruzione sistematica dell'irrazionale è un passo sulla via regale della ragione: la teologia è la matrice dell'eresia e della filosofia: la sua negazione razionale delle ragione è la forma iniziale della speculazione. Appena occorre dire che una fede di questa natura, se ha valore come fatto sociale, cioè come forma di protezione della spiritualità nascente, non ha nessun valore teoretico. Infatti essa non sta da sè, ma rinvia ad una rivelazione, cioè ad una creazione viva ed autonoma della ragione. La fede irrazionale è quindi solo un'iniziazione ed una preparazione; che per chi non voglia rimanere perpetuamente in uno stato d'infanzia intellettuale deve avere il suo naturale coronamento in una fede personale inspirata e diretta dalla ragione.

9) La fede non è dunque, così possiamo formulare la prima conclusione, un altro modo di conoscere derivante da certezze soprannaturali o da intuizioni sentimentali e mistiche, che sussista accanto alla ragione: la fede è essa stessa un'opera della ragione, un grado, un risultato provvisorio della ragione. Perciò essa è pensabile solo in funzione della ragione: una fede che sia qualche cosa di originario e di assoluto non è concepibile. Un sistema filosofico, che è per l'autore opera perfettamente razionale, è realmente, come si è veduto, una fede: ma è fede alla luce d'una ragione superiore che lo penetra, lo giudica e lo supera. Così non si può dire che il lavoro dell'intelligenza sia fondato originariamente su d'una fede in quanto l'intelligenza conosce secondo i suoi principii *a priori* non verificabili nè dimostrabili, che accettiamo, si dice, per una specie di fede. Senza dubbio il conoscere dell'intelligenza così considerato è una fede: ma è una fede per la ragione gnoseologica, che è una specie di autocoscienza delle forme dell'intelligenza, per la quale la ragione si eleva sopra le sue forme e le apprende indipendentemente da esse, immedesimandosi in certo modo con l'attività che le costituisce e che potrebbe (in astratto)

---

(1) L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, 1909, p. 116 ss.

costituirne e pensarne altre. Ora questo pensiero, il cui valore assoluto non può essere negato senza contraddizione, è ragione; e solo rispetto ad esso il conoscere dell'intelligenza secondo le sue forme umane è fede. E giudicata così alla luce della ragione gnoseologica, questa fede non è una fede cieca ed ingiustificata, ma uno sforzo verso il conoscere assoluto, quindi una fede che ha, come conoscenza, un valore, cioè è anche ragione.

10) Anzi l'opera capitale della ragione — questa è la seconda conclusione — sta precisamente nella costituzione di quei sistemi spirituali che noi abbiamo caratterizzato come « fede ». Vi è, è vero, tutta una sfera in cui la ragione si applica alla conoscenza delle realtà esteriori (la scienza): conoscenza che ad un primo sguardo sembra realizzare per precisione, per obbiettività e per importanza pratica l'ideale della conoscenza razionale; ma che in realtà, isolata dalla compenetrazione profonda delle realtà spirituali, non ha alcun valore. Questa sola può dare ai diversi elementi della conoscenza esteriore un centro che li unifica ed una luce che permette di interpretarli, di riferirli a sè, di trasformarli in elementi della propria vita. Allora si costituisce veramente l'unità d'una visione che è costruzione razionale e nello stesso tempo fede. Ed allora anche la conoscenza analitica dei particolari adempie alla sua vera funzione. Secondo l'antica filosofia indiana la conoscenza dell'essere assoluto risulta dalla compenetrazione di due fattori: della conoscenza del Brahman, dell'energia spirituale diffusa nel mondo, e della conoscenza dell'Atman, dell'unità che vive nell'intimo dell'essere nostro. Così la conoscenza esteriore riceve un senso dalla conoscenza del nostro essere intimo e profondo; ma questa alla sua volta ha bisogno, per elevarsi e progredire, di stendere il suo sguardo sull'infinito vivente che la circonda. L'una e l'altra attività è conoscere ed è ragione: ma mentre nella conoscenza esteriore essa ha il suo centro di gravità nel molteplice che affluisce al nostro io e, nel senso, si immedesima con esso superficialmente per poi penetrare in esso più profondamente e diventare un elemento dell'essere suo, nella conoscenza interiore essa ha il centro di gravità nell'unità stessa che si appropria il molteplice e si arricchisce della sua vita.

Dal prevalere dell'uno o dell'altro momento hanno origine i due tipi spirituali che con una distinzione sommaria vengono abitualmente classificati sotto le categorie di « ragione » e di « fede ». Alla prima corrisponde la mentalità scientifica e filosofica, caratterizzata dall'estensione dell'aggregazione esteriore, alla quale manca, il più

delle volte, il possesso vitale; alla seconda la mentalità religiosa, caratterizzata dall'approfondimento nella propria realtà spirituale e quindi dalla trasformazione del mondo teoretico in realtà personale vivente.

11) Se la fede è una costruzione della ragione — dobbiamo dire in terzo luogo — la legge fondamentale della sua formazione è una legge logica ed il criterio supremo della sua valutazione è un criterio logico. Questo non deve essere inteso nel senso che la religione si formi come si forma un sistema scientifico, nè che essa sia esclusivamente un sistema di conoscenze o sia risolubile in puri rapporti teoretici: essa è un complicato organismo spirituale che, specialmente nei suoi inizi soggettivi, è prevalentemente alimentato da tradizioni e da correnti sentimentali radicate nella coscienza collettiva. Ma ciò che ha creato fin dall'origine questa forma di vita nei « veggenti » è una potenza di conoscere, la potenza dell'intuizione religiosa; ed anche appresso, dopo che questa « rivelazione » si è fissata in tradizioni sentimentali e pratiche, ciò che regge nel suo intimo questa vita, la plasma e lentamente la eleva, è, così nell'individuo come nella collettività, la virtù creatrice dello spirito, la conoscenza.

Il valore religioso supremo è quindi la verità: il criterio supremo della sua valutazione è in ultima analisi un criterio logico. Anche in questa valutazione bisogna naturalmente tenere conto non solo dell'estensione e del valore dell'esperienza esteriore, ma anche e più della profondità e della perfezione dell'esperienza interiore: la conoscenza del mondo non è che la prima rivelazione; al disopra di essa si apre all'anima la rivelazione dei mondi superiori della morale e della religione e l'una e l'altra debbono fondersi per lo spirito religioso nella luce d'un'unica verità. Perciò, se è legittimo esigere che la concezione religiosa non contraddica alla verità scientifica e storica, sarebbe una leggerezza giudicare d'un sistema religioso esclusivamente dal punto di vista scientifico, cioè dal punto di vista di quell'esperienza che ha per esso sempre un'importanza subordinata ed è, di più, un elemento mutevole e relativo. Bisogna in secondo luogo intendere nel suo vero senso la valutazione di quegli elementi sentimentali e pratici che sembrano sfuggire, come tali, ad una valutazione logica diretta; ma che in realtà, in quanto sono i riflessi pratici d'un « vedere » tradizionalmente fissato, sono sempre ancora da noi apprezzati in funzione della loro conformità logica con la nostra verità religiosa. Ed inoltre l'elemento che in ultimo con lento lavorio modifica questi elementi irrazionali ed imprime ad essi il suo carattere è sempre un'intuizione religiosa, che noi possiamo apprezzare unicamente in

base alla sua verità. Una religione, che fosse effettivamente fondata su d'una concezione giudicata falsa, perderebbe per noi irremissibilmente ogni valore, qualunque ne fosse il contenuto sentimentale e pratico.

12) Ciò che si è detto della fede nelle conclusioni precedenti vale naturalmente della fede razionale, non della fede irrazionale, che, come si è veduto, non è ancora un'attività teoretica, ma è piuttosto un'attività biologica dell'organismo sociale: il trattarne appartiene più alla sociologia che alla filosofia della religione. L'intolleranza che abitualmente accompagna la vita delle grandi religioni dogmatiche è la reazione non d'una società religiosa, ma d'una corporazione politica: le sue violenze sono le violenze d'una guerra civile. Questo triste aspetto della vita delle chiese non deve certamente farci dimenticare la funzione educatrice e conservatrice che esse esercitano: ma è un beneficio pagato spesso a ben caro prezzo! Un'azione della ragione su di esse è impossibile; come è possibile che la ragione agisca là dove essa è, per principio, negata? Nel seno delle chiese può svolgersi una ricca attività intellettiva; la quale può valere per il suo contenuto, ma che, nel suo principio antirazionale, è irrimediabilmente falsata e resa inutile. Questo principio antirazionale che, come si è veduto, vanamente si cerca di fondare per mezzo della ragione, è quindi razionalmente inattaccabile. Verrà mai un tempo in cui lo spirito della ragione e della libertà penetrerà le chiese e ne eleverà la fede verso una forma razionale? La storia delle religioni ci mostra che la speranza non è assurda: ma la vita collettiva dello dello spirito dipende da troppe condizioni estrinseche perchè la ragione possa collocare eccessive speranze nelle sue sole forze. Quante opere delicate dello spirito non distrugge un'ondata di barbarie che si leva dalle profondità oscure della vita di un popolo! E tuttavia la ragione non deve mancare al compito suo, che ha la sua giustificazione in qualche cosa di ben più essenziale che i trionfi esteriori. Difendendo contro le chiese la causa della libertà spirituale, essa difende la vera tradizione religiosa e perpetua nella storia la fiamma di quella vita interiore che è la conquista più alta e più sacra dello spirito.